



TESIS DOCTORAL

DERECHOS HUMANOS E ISLAM: UNA MIRADA DESDE LAS MUJERES

CÉSAR AUGUSTO BALDI

PROGRAMA DE DERECHOS HUMANOS Y DESARROLLO

UNIVERSIDAD PABLO DE OLAVIDE

NOVIEMBRE 2015.

TESIS DOCTORAL

**DERECHOS HUMANOS E ISLAM: UNA MIRADA DESDE LAS
MUJERES**

AUTOR: CÉSAR AUGUSTO BALDI

DIRECTOR:

DR. DAVID SÁNCHEZ RUBIO

CODIRECTOR:

DR. JOSÉ MARIA SECCO

DERECHOS HUMANOS E ISLAM: UNA MIRADA DESDE LAS MUJERES.

Resumen: Los derechos humanos tienen una relación compleja con religión y, además, con Islam. La tesis analiza, especialmente, las conexiones entre Islam y derechos de las mujeres. La atención inicial es criticar la concepción occidental de derechos humanos, para después analizar lo que se entiende por “derecho islámico”, para, al fin, ver como es posible que, desde un referencial islamicamente centrado, conseguir visiones más amplias de derechos de las mujeres.

Abstract: Human rights have an complex relation with religion, specially Islam. This thesis analyses the conexiones between Islam and women's rights. The initial proposal is critical on occidental conception of human rights, and then, after considerations on islamic law, put special attention on visions of women's rights islamic centered.

SUMÁRIO

1.Derechos humanos e interculturalidad: un mapa conceptual.	06
1.1. La declaración de los derechos humanos y la teoría de las tres generaciones: una de las narrativas posibles.....	06
1.2. Tensiones, turbulencias y discrepancias en el campo de los derechos humanos.....	27
1.2.1. Principios y derechos y su violación en la práctica.....	29
1.2.2. Principios rivales, racionalidades y cosmologías distintas.....	32
1.2.3. Raíces y opciones.....	37
1.2.4. Sagrado y profano, secular y religioso.....	39
1.2.4.1. Sayyid y la política del secularismo.....	45
1.2.4.2. Nelson Maldonado-Torres, pos-secular y pos-colonial.....	51
1.2.4.3. Repensar el secularismo.....	63
1.3. Multiculturalismo, pluriculturalidad e interculturalidad.....	70
2. Derecho islámico: entre la tradición y la modernidad, entre el malentendido y las reelaboraciones de derechos humanos	81
2.1. La Umma islámica y los derechos humanos.....	81
2.2. La complejidad del “derecho islámico”: conceptualización, fuentes y escuelas jurídicas.....	92
2.2.1. Sharia y Fiqh: ¿ distinción o conceptos iguales?.....	96
2.2.2. ¿ Reglas jurídicas y religiosas?.....	100
2.2.3. Fuentes de la Sharia.....	103
2.2.3.1. Las escuelas jurídicas (madhahib).....	110
2.2.3.2. Las puertas del ijtihad.....	116
2.2.3.3. Ikhtilaf (diversidad).....	126
2.3. Las tensiones entre Islam y derechos humanos: la (re)construcción de las narrativas de Abdullahi An-na'im, Recep Senturk y Ebrahim Moosa.....	135
2.3.1. La propuesta de An-na'im.....	135
2.3.2. Recep Senturk: entre ismah y àdammiyyah.....	147
2.3.3. Ebrahim Moosa: los dilemas de los derechos humanos.....	153
3. De feminismos islámicos y gender jihad	162
3.1. La denominación.....	162
3.2. Los varios feminismos islámicos.....	168
3.3. “Torciendo” los derechos humanos: ¿ qué decir, entonces, de	

una “queer jihad”?.....	213
Conclusiones. De la necesidad de romper con la epistemología de la ceguera”	225
Referencias bibliográficas.....	247

DERECHOS HUMANOS E ISLAM: UNA MIRADA DESDE LAS MUJERES

1. Derechos humanos e interculturalidad: un mapa conceptual

1.1. La declaración de los derechos humanos y la teoría de las tres generaciones: una de las narrativas posibles

En la interpretación “canónica”, los derechos humanos se suceden en tres generaciones o dimensiones: la primera, de los derechos civiles y políticos, que empieza con la Revolución Francesa e instaura el proceso de constitucionalización; la segunda, que abarca derechos sociales, económicos y culturales, fruto, en buena parte, de la Revolución Rusa, de la Revolución Mexicana y la Carta de Weimar; y la tercera, constante de derechos transindividuales, asociados a cuestiones que no están relacionadas sólo con individuos, pero también con la globalidad de la comunidad humana e, incluso, de características transgeneracionales.

Esta lectura, aunque criticada en el campo temporal (porque, al fin, no se tratarían de generaciones distintas y sucesivas, sino de procesos complejos de instauración y de luchas de derechos humanos, de forma simultánea y cumulativa, y, así, sería correcto decir “dimensiones”), tiene un sustrato occidental – y, todavía, eurocéntrico – evidente en demasía: **la trayectoria es el**

propio transcurso de los lemas de la Revolución Francesa, en el mismo orden de enunciación – libertad, igualdad y fraternidad (o solidaridad).

Esta hipervisibilidad del momento instaurador en el proceso revolucionario burgués del siglo XVII solamente es construida desde muchas otras invisibilidades.

Primera – el proceso de colonización:

Concentrada en la visión histórica establecida en el Iluminismo, y más adelante, resaltando la internacionalización con la Carta de las Naciones Unidas de 1948, oscurece, al mismo tiempo, el propio proceso de colonización. Es decir, dos procesos de colonización: el primero, basado en la esclavitud de indígenas y negros, oculto (pero existente) tanto en la discusión ibérica, como en la discusión posterior anglo-francesa; y el segundo, de la propia Declaración Universal, porque las naciones que protagonizaban la lucha “contra la barbarie del nazismo” mantenían, intactas, sus colonias en Asia y África.

Más aún: al paso que la declaración afirma la igualdad de todos sin discriminación por “raza, color, sexo, idioma, religión, opinión política o de cualquier otra índole, origen nacional o social, posición económica, nacimiento o cualquier otra condición”, hace referencia a la misma situación tanto para “un país independiente, como para un territorio bajo administración fiduciaria, no autónomo o sometido a cualquier otra limitación de soberanía” (art. 2º. 2).

Pero olvida que la convención para la Prevención y la Sanción del Delito de Genocidio, aprobada en aquella misma fecha, afirma que todos los países contratantes podrán “extender la aplicación de la presente Convención a todos los territorios o a cualquier uno de los territorios de cuyas relaciones exteriores sea responsable” (art. 12).

O sea, la misma **cláusula de inclusión colonial** (art. 2.2) “constituye el síntoma más bien de lo contrario, es decir, de la exclusión, del condicionamiento y la modulación en el texto definitivo de la Declaración”¹. Se encuentra una cláusula similar en el Convenio para la protección de los derechos humanos y de las libertades fundamentales (1950), firmado por los miembros del Consejo de Europa, que reconocía los derechos humanos en el artículo primero, pero advertía que en los territorios coloniales “las disposiciones de esta Convención se aplicarán con la debida consideración, sin embargo, de las particularidades locales” (art. 63.3).

Sigue que a los colonizados por países de matriz anglosajona no se aplica el “rule of law”, “régimen más propio de derecho en garantía de los *rights*, pero la ‘equidad’, que admite “todo género de gradaciones entre derechos y garantías y toda especie de acepciones entre personas y grupos”².

1

CLAVERO, Bartolomé. No distinction shall be made: gentes sin derechos y enemigos sin garantías en los órdenes internacional y constitucional, 1945-1966. Disponible en: <http://clavero.derechosindigenas.org/wp-content/uploads/2009/02/gentes-sin-derechos-en-el-derecho-de-los-derechos-humanos.pdf>, p. 13. Hay una versión parcialmente alterada publicada en : CLAVERO, Bartolomé. Sujetos sin derechos y enemigo sin garantías en la Declaración Universal de Naciones Unidas, 1945-1966. IN: *Derecho global; por una historia verosímil de los Derechos humanos*. Madrid: Trotta, 2014, p. 21-93.

² Ibidem, p. 20-21

Y con todas las diferencias de colonialismos, hay una confluencia de parámetros de derechos, que tiene “tonalidad distinta si son invocados no por los sujetos colonialistas, sino por los sujetos colonizados”.

Es importante decir que la declaración, originalmente, sólo se aplica a los que viven en la metrópoli, y a las colonias se les da un permiso para extensión, si así desea el colonizador.

Hay que recordar que la “Declaración sobre la concesión de la independencia a los países y pueblos coloniales” se firma solamente en 1960, lo que vale decir, como lo hace Bartolomé Clavero³ que:

“Si la declaración respondiera a una noción de los derechos en términos de universalidad e igualdad, no podría contener no sólo cláusulas de exclusión, sino tampoco cláusulas de inclusión. El mantenimiento del colonialismo, con todo lo que notoriamente implica en cuanto a dificultad e incluso imposibilidad de derechos en las colonias, requiere la cláusula de aparente inclusión que, si no cancela universalidad e igualdad, es porque éstas tampoco se sobrentienden cuando no se hace con anterioridad previsión de cláusula ninguna. Aquellos Derechos Humanos de la Declaración Universal no se

³ Ibidem, p. 13-14. El artículo primero de la declaración reconoce que “la sujeción de pueblos a una subyugación, dominación y explotación extranjeras constituye una denegación de los derechos humanos fundamentales es contraria a la Carta de las Naciones Unidas y compromete la causa de la paz y de la cooperación mundiales”, **al decir, pues, por vía oblicua, que la práctica de los países europeos era, desde el inicio, violadora de derechos humanos fundamentales.** Y la declaración tampoco interrumpió la colonización, que atravesó las firmas de ambos pactos de 1966. Mozambique, Angola, Cabo Verde, San Tome y Príncipe se hacen independientes de Portugal en 1975 (Macau se quedó con status diferenciado hasta 1999 y Timor Oriental, que se declaró independiente en 1975, estuvo invadido por Indonesia hasta 1999). Surinam se separa en 1975 de Holanda (que se queda con las Antillas Holandesas). Restan, todavía, territorios de ultramar de Francia (Guadalupe, Martinica, Guyana Francesa y Reunión, incluidos los status diferenciados de Polinesia Francesa, Nueva Caledonia y Wallis y Fortuna), Inglaterra (Anguila, Bermudas, Georgia del Sur, Islas Cayman, Malvinas, Sándwich del Sur, Pitcairn, Turks y Caicos, Islas Vírgenes Británicas, Gibraltar, Montserrat, Santa Helena y territorio británico del Océano Índico), las posesiones españolas (Ceuta, Melilla, Perejil, Chafarinas, Peñon de Alhucemas, Vélez de la Gomera, Alborán) y la discusión de Antártida (suspensa desde 1959). Hong Kong permaneció como colonia británica hasta 1997.

conciben definitivamente entonces como títulos ni como créditos de todos y cada uno de los seres humanos sobre la base de participar en igual grado y con idéntica dignidad de una misma condición de humanidad.”

Segunda – el descentramiento del movimiento de derechos humanos:

El movimiento de “generaciones” no es solamente temporal, pero también espacial, porque supone el desplazamiento de los derechos humanos con punto de origen en Europa y desde ahí para el resto del mundo.

Justo en el momento en que Europa “inventaba” los derechos humanos, los “propulsores de la globalización de los derechos humanos estaban en América, luchando contra la opresión colonial europea”, lo mismo ocurriendo, luego, con los pueblos africanos y asiáticos: “ahí se encontraban los agentes de la expansión del repertorio de derechos humanos, al paso que en Europa estaban los poderes coloniales que oprimían y difundían el odio entre pueblos y etnias”.⁴

Vale decir que el propio acto de afirmación de la “modernidad” es la negación del hecho de la “colonialidad”. En esta visión histórica, la Revolución de Haití, proclamando la independencia de una nación negra, de esclavos iletrados, no se podría entender que ocurriera al mismo tiempo que las declaraciones de derechos de Estados Unidos y Francia. Habrá que considerarla

⁴ COSTA, Sérgio. Direitos humanos e anti-racismo no mundo pós-nacional. *Novos Estudos CEBRAP*, São Paulo, v. 68, p. 28, marzo de 2004 (traducción del autor).

un “accidente histórico”⁵, borrarla como “no-acontecimiento”, oscureciendo la trilogía racismo, esclavitud y colonialismo.

Es necesario registrar que la Constitución Imperial de Haití (1805)⁶, después de la independencia de Francia, preveía:

a) el fin de todas las referencias a graduaciones de colores de piel (art. 14) y la abolición de los títulos, ventajas y privilegios diferentes de “aquellos que resultasen de la consideración y compensación de servicios ejecutados para libertad e independencia” (art. 3);

b) derechos iguales para los hijos nacidos fuera del matrimonio (art. 16, disposiciones generales);

c) la inexistencia de religión predominante (art. 50), la tolerancia a todos los cultos (art. 51) y aseguraba que el Estado no pagaría sueldos a ninguna institución religiosa (art. 52);

d) la garantía de igual acceso a la propiedad privada a los *anciens libres* y *nouveaux libres* (esclavos libertos) (art. 6º), al paso que confiscaba todas las tierras de los “franceses blancos” para el Estado (art.12, disposiciones generales);

e) la abolición de la esclavitud “para siempre” (art. 2º);

f) la monarquía electiva, no hereditaria (art. 23);

g) la posibilidad de divorcio (art. 15, disposiciones generales);

h) que los haitianos deberían ser conocidos solamente por la genérica

⁵ Ver: TROUILLOT, Michel-Rolph. *Silencing the past: power and the production of history*. Boston: Beacon, 1995.

⁶ Disponible en: <http://www.webster.edu/~corbetre/haiti/history/earlyhaiti/1805-const.htm>

denominación de *blacks* (negros) (art. 13). La cláusula de igualdad se hace clara para “todos los mortales”, incluso “mujeres blancas naturalizadas”, “sus hijos actuales y futuros” y los “alemanes y polacos que hayan sido naturalizados por el Gobierno” (art. 13).

Como afirma Siba Grovogui, “al asumirse a si mismos como humanos, los esclavos haitianos desafiaban las nociones corrientes de hombre y razón, y de sus accesos a capacidades y facultades humanas”⁷

Tercera – los indígenas y negros en la primera modernidad:

Al privilegiar el siglo XVII, surge del proceso capitalista francés e inglés (las potencias hegemónicas de la época) el desarrollo de los derechos humanos, olvidando toda la discusión, empezada en el siglo XV, en España y Portugal (entonces las potencias centrales), apoyada en la siguiente pregunta: ¿Serían los indígenas nada más que bárbaros, debiéndose sujetarlos a la esclavitud, o podrían ser considerados seres humanos dotados de alma y, así, pasibles de ser cristianizados?

Sin embargo, esta misma pregunta sobre los indígenas no se la hacen para los negros sometidos a la esclavitud, y tampoco se discute si tienen alma o siquiera humanidad.

⁷ GROVOGUI, Siba N. Mind, body and gut! Elements of a Postcolonial Human Rights Discourse. Disponible en: http://digitalcommons.law.umaryland.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1002&context=iclc_papers, p. 15.

Como afirma Siba Grovogui, “los revolucionarios americanos y franceses formularon normas constitucionales que, aunque basadas en preceptos morales persuasivos, institucionalmente construyeron la palabra ‘esclavitud’ para significar imposiciones o limitaciones en libertades individuales y libertades en relación a particulares entidades humanas, excluidos los actuales esclavos”⁸, se habían desarrollado “técnicas lingüísticas y peculiares construcciones de ideas sobre ‘hombre’ y ‘razón’ y consciencia histórica y agencia que acentuaban la auto referencialidad y la represión del otro”.⁹

Por otro lado, los esclavos iletrados de Haití, como se ha resaltado anteriormente, producían normas distintas desde la condición pasada de esclavitud: mientras que los americanos afirmaban “vida, libertad y búsqueda de la felicidad” y los franceses, “libertad, igualdad y fraternidad”, los esclavos institucionalizaban otras bases: “esto puede ser visto, positivamente, como derecho a la integridad del cuerpo, la mente y el alma o espíritu; o, negativamente, como libertad de la opresión, explotación y sufrimiento.”¹⁰

El olvido a de los negros y al racismo también ocurre en la Declaración Universal. Aunque el texto disponga sobre la igualdad de todos “sin distinción de raza y color”, la Convención de Derechos Humanos que la debería seguir, introduciendo mecanismos de supervisión y efectividad (acordarse de la discusión

⁸ Ibidem, p.12.

⁹ Ibidem, p. 13.

¹⁰ Ibidem, p. 24.

del carácter no-jurídico de derecho internacional de la declaración), se quedó bloqueada.

Una especie de “**cláusula constitucional**”, propuesta por Estados Unidos, decía que los países que ratificasen la Convención no tendrían la obligación de ponerla en práctica “si su sistema constitucional interno no lo permitiese o si solo hubiesen contraído esa responsabilidad en la medida que el mismo lo consintiese”.¹¹ Entonces, las provincias racistas de los Estados Unidos se quedarían excusadas del compromiso internacional.

Esta “cláusula federal”, con efectos análogos al de la “cláusula de exclusión colonial” es la matriz de la resistencia por mucho tiempo a la internalización de los tratados de derechos humanos en legislaciones nacionales y toda la discusión de su supremacía, equivalencia o status minorado en relación a las constituciones. Que la discusión tiene resquicios del colonialismo se verifica cuando Estados Unidos ratifica sólo el Pacto Internacional de Derechos Civiles y políticos – y con reservas hasta 1992, sin nunca haber firmado el Pacto de los Derechos Económicos, Sociales y Culturales, ni tampoco el CEDAW, para eliminación de todas las formas de discriminación contra las mujeres). Mientras tanto, Reino Unido ratifica ambos en 1976 y 1977, pero con reservas, debidas en parte a sus “territorios ultramarinos”.

Todavía la discusión sobre los indígenas tiene un lado poco explorado.

¹¹ CLAVERO, op. Cit., p. 29.

Bartolomé de las Casas habla de cuatro tipos de barbarie y dos géneros. Las cuatro hacen parte de un género negativo de barbarie y, así, los pueblos son bárbaros a causa de las cualidades que les faltan o de los defectos que tienen en sus sociedades: por su comportamiento (cruel y deshumano), por no poseer lengua escrita (o desconocerla), porque son servios por naturaleza y no son cristianos.¹²

No obstante, el segundo género es la barbarie de oposición, de aquellos que no profesan la fe cristiana, que a ella se oponen y que, a pesar de conocer el Evangelio, se niegan a aceptarlo, poniéndose en contra de la evangelización y conversión “por pura aversión a nuestra fe y al nombre de Cristo y no sólo renuncian a recibirla, sino que la impugnan y la persiguen, y si pudiesen, por encumbrar y dilatar su secta, la destruirían”. Como demuestra Walter Mignolo, este género particular de barbarie no recibió la misma atención de los comentaristas.¹³

Cuarta – el paso de la barbarie a la civilización:

Está implícita la progresiva expansión de la civilización con la reducción de la barbarie, y el paso desde la tradición hacia la modernidad. En este contexto, el mundo extra-europeo solamente podría ser entendido como retrasado, inmutable, tradicional, conservador y arcaico. Las visiones homogéneas e históricas que se conocen respecto al Islam no son nada más

¹² FREITAS NETO, José Alves. *Bartolomé de las Casas: a narrativa trágica, o amor cristão e a memória americana*. São Paulo: Annablume, 2003, p. 58-59.

¹³ MIGNOLO, Walter. *Second Thoughts on The darker side of the Renaissance: afterword to the second edition*. Disponible en <http://www.duke.edu/~wmignolo/InteractiveCV/Publications/darker2nded.pdf>, p. 442-443.

que una consecuencia del mismo modelo. Desde este punto de vista, no es posible hablar de “modernidades alternativas”.

La distinción entre barbarie y civilización hace con que la violencia de los procesos coloniales y de evangelización, de la misión civilizadora y del progreso/modernización se hagan invisibles, y por el contrario, que la resistencia sea vista como violenta. No sorprende, pues, que Fanon haya defendido la violencia como purificadora.

Como advierte Upendra Baxi, “la violencia por el Estado en preservar las libertades de los ciudadanos es enteramente no problemática”, y, en este sentido, el discurso sobre derechos es “un discurso sobre la violencia justificada” y sobre la producción de “conceptos de violencias legítimas”: por eso es difícil ilegitimar la violencia sexual, la violación de la mujer por el marido, la explotación de niños/niñas y aun la lucha contra la opresión patriarcal.¹⁴

El discurso, pues, intenta ocultar el hecho de que “tanto la violencia del oprimido como la del opresor juegan un papel crucial en la creación, promoción y protección de los derechos humanos”¹⁵: todas las conquistas de las luchas de los operarios, de las mujeres, del movimiento por derechos civiles en Estados Unidos y tantas otras no son simplemente productos de la benevolencia estatal.

¹⁴ BAXI, Upendra. From the human rights to the rights to be human: some heresies. IN: KOTHARI, Smith & SETHI, Harsh. *Rethinking human rights*. Delhi: Lokayan, 1989, p. 163.

¹⁵ Ibidem, p. 164-165.

Por ejemplo, la prohibición de la tortura, considerada uno de los elementos centrales del marco de los derechos humanos, se extiende “a penas o tratos crueles, inhumanos o degradantes” (art. 5º), pero no se aplica a los pueblos colonizados. La prohibición expresa de la esclavitud y de la servidumbre (art. 4º) olvida el trabajo forzado, práctica similar que hiere los derechos elementales, que sólo será objeto de disposición por la Convención sobre “abolición de la esclavitud, la trata de esclavos y las instituciones y prácticas análogas a la esclavitud” (1956).

La tortura, como resalta Balakrishnan Rajagopal, es un concepto legal que reproduce las estructuras coloniales de poder y cultura, basada en una “esquizofrenia colonial entre la necesidad dual de permitir ‘el sufrimiento necesario’ y prohibir ‘el sufrimiento innecesario’”, por medio de fronteras definidas pública y privadamente:¹⁶

“El ‘sufrimiento necesario’ fue entendido de forma que incluyera no sólo los actos de individuos privados contra ellos mismos o entre sí, sino también la violencia infligida contra los nativos en nombre del desarrollo y la modernidad, por ejemplo, mediante la leva forzosa de los nativos para la guerra o los proyectos de desarrollo masivo o la destrucción de las formas de vida (pública) local. El ‘sufrimiento innecesario’ incluía prácticas comunitarias locales, especialmente en el campo de la religión, en las que los individuos a menudo se ocasionaban heridas físicas o mentales a sí mismos (privado), al igual que los excesos reconocidos del aparato coercitivo del Estado moderno (público). Aunque el aparato colonial le dio una prominencia inadecuada al aspecto privado del ‘sufrimiento innecesario’, prohibiéndolo, mantuvo el silencio acerca de la violencia que infligía el ‘sufrimiento necesario’.

¹⁶ RAJAGOPAL, Balakrishnan. *El derecho internacional desde abajo*; el desarrollo, los movimientos sociales y la resistencia del Tercer Mundo. Bogotá: ILSA, febrero de 2005, p. 217-218.

Prohibir el “sufrimiento innecesario” tuvo un efecto doble: al mismo tiempo que reforzó la centralidad del Estado moderno “contrastándolo con las ‘malas’ prácticas locales”, estigmatizó las prácticas culturales como “tortura”, aunque a través de una complicada maniobra, que acepta el derecho usual local para juzgar las prácticas locales, “sujeto a algunas restricciones basadas en una prueba de no repugnancia a las ideas de ‘justicia o moralidad’”.¹⁷

Queda claro, pues, que la preocupación no se da con el sufrimiento de los nativos, sino que interesaba el “deseo de imponer lo que se consideraban patrones civilizados de justicia y humanidad para una población sometida – es decir, el deseo de crear nuevos sujetos humanos”, un modelo de “reforma colonial”, porque, en el proceso de ser “enteramente humano”, sólo algunas formas de sufrimiento se veían como contrarias a la humanidad, y su eliminación era necesaria.¹⁸

Una vez más, el “sufrimiento necesario” estaba asociado al “comportamiento bárbaro”, opuesto al sufrimiento “inevitable” y, así, enteramente “gratuito y, por supuesto, punible”: el dolor en el proceso de “hacerse humano” era

¹⁷ Ibidem, p. 218.

¹⁸ ASAD, Talal. On torture, or cruel, inhuman, and degrading treatment. IN: KLEINMAN, Arthur; DAS, Veena & LOCK, Margaret. *Social Suffering*. Berkeley-Los Angeles-London: University of California, 1997, p. 293-294.

necesario, en esta forma, por razones sociales y morales.¹⁹

No se puede olvidar que la distinción entre tipos distintos de violencia y sufrimiento se presenta otra vez en la Convención de Ginebra (1984), al afirmar que “no se considerarán torturas los dolores o sufrimientos que sean consecuencia únicamente de sanciones legítimas, o que sean inherentes o incidentales a éstas” (art. 1º. 2). Y que, durante la conquista de América, “la idea de que os esclavos experimentaban dolor diferentemente de sus señores era central en las prácticas imperiales y jurisprudencia”, sea porque eran más o menos persuadidos por gran dolor físico, o porque, destinados al infierno, se producían, así, las formas de su salvación.²⁰

Como afirma Tala Asad, “la **moderna hostilidad** no es solamente al dolor, sino también al dolor que no está en conformidad con una particular concepción de ser humano y que es, por lo tanto, excesivo”: y exceso “es una cuestión de medida”²¹

Quinta – el olvido de raza, etnia y género:

La explicación de la teoría clásica ignora los componentes de raza, etnia o

¹⁹ Idem, ibidem, p. 295.

²⁰ GROVOGUI, Siba N. No more, no less: what slaves thought about their humanity. IN: BHAMBRA, Gurminder K. & SHILLIAM, Robbie. *Silencing human rights: critical engagements with a contested project*. New York: Palgrave Macmillan, 2009, p. 49.

²¹ ASAD, ibidem, p. 301-304. Para una discusión sobre tortura, derechos humanos y sufrimiento: BALDI, César Augusto. Sobre monstruos, tortura e direitos humanos. *Revista de Estudos Criminais*, (30): jul/set 2008, p. 71-90.

género, como si el racismo, el colonialismo y el patriarcalismo/sexismo no estuviesen mezclados entre sí y oscuros en las mismas formulaciones. Eso equivale a considerar que la normalidad – occidental, blanca, masculina, heterosexual y cristiana – no es vista como particular, étnica, sexuada o religiosa. Al revés, mujer y homosexuales son sexuados (quizá “degenerados” y con sexualidad “sin control”), islámicos y budistas son religiosos (pero no de la fe “verdadera”), negros e indígenas son étnicos (significativo que, en América, se utilice la expresión “persona de color” para los negros).

Lo mismo ocurre en la construcción de la “voz” válida en derechos humanos: “informes de los medios de comunicación citan activistas locales o no occidentales de los derechos humanos sólo si no pueden encontrar una ‘voz’ occidental”, o si las “voces” no occidentales se pueden transformar en “voces” occidentales.²²

Para Saba Mahmood, el gran número de publicaciones de no-ficción sobre las mujeres y su sufrimiento personal en manos del Islam tiene como tema “la aversión de todo lo que sea islámico y la absoluta exaltación de todas las cosas occidentales”, justificando “intervenciones y proyectos políticos que poco o nada tienen que ver con el bienestar de las mujeres en cuestión”. “La violencia de estas visiones prescriptivas reside en la inhabilidad en asimilar, y en apreciar, estilos de vida, proyectos y formas de emancipación social y política que salgan

²² RAJAGOPAL, op. cit, p. 222-223.

de la estrecha y parroquial comprensión de la libertad femenina”.²³

Para ya bastaría recordar que la concepción cosmopolita de Kant convivía, “sin problemas”, con su antropología, en la que no cabían los pueblos no occidentales, lo que queda evidente en la taxonomía de las razas blanca (europeos), amarilla (asiáticos), roja (indígenas americanos) y negra (africanos), en que los americanos “no se pueden educar”, porque carecen del “afecto y pasión”, al paso que los asiáticos se “inclinan enormemente hacia la ira y el amor”, sin “nunca alcanzar el nivel de conceptos abstractos”, porque solamente la primera raza “posee, en si misma, todas las fuerzas motivadoras y talentos”.²⁴

A los negros les queda la posibilidad de ser educados “pero solamente como sirvientes (esclavos), o sea, que se permiten ser entrenados”, para lo que el filósofo aconsejaba el uso de una caña de bambú en lugar del látigo, para que “sufran mucho dolor”, pero “sin morir”.

Y aquí toda su concepción de minoridad, como “incapacidad de llegar a la comprensión sin la orientación de otro”: es decir, la mayor parte de la humanidad vive en un estadio de minoría.²⁵ Un estadio – se recuerda que “minoría” tiene su origen en esta condición – constitutivo del “contrato social” instaurador de

²³ MAHMOOD, Saba. Feminism, democracy, and Empire: Islam and the war of terror. IN: SCOTT, Joan Wallach. *Women's studies on the edge*. Durham and London: Duke University, 2008, p. 93, 95 y 103.

²⁴ EZE, Emmanuel Chukwudi. El color de la razón: la idea de “raza” en la antropología de Kant. In: MIGNOLO, Walter (comp). *Capitalismo y geopolítica del conocimiento*. Buenos Aires: Signo, 2001, p. 223-228.

²⁵ KANT, Immanuel. *A paz perpétua e outros opúsculos*. Lisboa: Edições 70, 1988, p. 11.

derechos.

No es una coincidencia que la Declaración de la Revolución Francesa tenga relación con el “hombre” (derechos civiles) y con el ciudadano (derechos políticos). Ni que no tengan derechos los que no tienen propiedades, tampoco las mujeres, niños y el resto de la naturaleza.

De la misma forma que la “cláusula constitucional” afectaba a los negros, aquí una “**cláusula de minoría**”, un poco más compleja, entrelazando los instrumentos jurídicos, se destina a los indígenas. Es que el principio de autodeterminación, que consta en la Carta de las Naciones Unidas (art. 1), no se repite en la DUDH y se queda bloqueado por el no reconocimiento de los pueblos hasta la declaración de independencia de los países coloniales en 1960.

Mientras tanto, en la discusión de la Convención del genocidio, que busca proteger la existencia de grupos con cultura o religión propias o distintivas (el artículo segundo se refiere a “grupo nacional, étnico, racial o religioso”), hay resistencia a definirse el genocidio de modo a tocar las políticas de asimilación de “grupos primitivos”, como los maoríes de Nueva Zelanda, los *xitsonga* de Sudáfrica y los indios guaraníes en Brasil.

A eso, entonces, el representante brasileño se refiere a “una asimilación perfectamente normal”²⁶ y que se queda plasmada en el Convenio 107-OIT al

²⁶ CLAVERO, op. cit., p. 25.

referirse a poblaciones menos avanzadas que “otros sectores de la colectividad nacional” (art. 1.1), y que, **“aunque próximos a perder sus características tribales, no están aún integrados a ella”** (art. 1.2). Es decir, la “exclusión de los derechos humanos” se hace mucho más radical: “no son siquiera visibles” para la Declaración, “aunque el debate paralelo sobre el genocidio los hubiera traído a la vista”, de forma que lo se ha producido “es una exclusión deliberada”.²⁷

El efecto de la exclusión mediante inclusión no se agota en 1948, y en 1966 se avanza, con el pacto de los derechos civiles y políticos, que declara que todos los pueblos tienen “el derecho a la autodeterminación” (art. 1.1), asegurando a las personas que pertenecen a “minorías étnicas, religiosas o lingüísticas” que tengan “su propia vida cultural, a profesar y practicar su propia religión y a emplear su propio idioma” (art. 27).

Sin embargo, de ahí resulta que, **la expresión “todos los pueblos” quiere decir “todos, menos los indígenas”** y estos, a su vez, quedan fuera de la condición de “sujetos” en la mayor parte de los pueblos de América, África y Asia.

Esto sucede incluso porque el art. 27, reconoce tan sólo los derechos de los individuos que componen los grupos, pero no los derechos de los propios

²⁷ Ibidem, p. 26.

grupos, no contempla las minorías para reconocerles y garantizarles derechos.²⁸

La declaración de 1992, inspirada en el mismo artículo, reitera los derechos de las personas de las minorías nacionales a su identidad nacional (art. 1), al “derecho a disfrutar de su propia cultura, a profesar y practicar su propia religión, y a utilizar su propio idioma, en privado y en público, libremente y sin injerencia ni discriminación de ningún tipo” (art. 2).

Pero al afirmar en el artículo 8.3 que las medidas para asegurar el disfrute efectivo a sus derechos “no deberán ser consideradas *prima facie* contrarias al principio de igualdad”, se instruye a los Estados “para que ahora antepongan a las políticas de construcción de la ciudadanía, el debido respeto y garantía de los derechos de las personas de cultura distinta a la predominante”: **lo que antes se veía como “vicio de discriminación” puede representar ahora “la virtud del derecho, la de los derechos que han venido así con anterioridad sustrayéndose a determinados sujetos”**.²⁹

Así, cuando en 2007, se adopta, por las Naciones Unidas, “la Declaración sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas”, no es por “reconocer ninguno como privativo, sino exactamente por lo contrario”, porque los “individuos y pueblos que así se cualifican disfruten por fin” de los “mismos derechos que los demás, incluso el derecho a la propia determinación política, económica, social y cultural”.³⁰ De observarse que el el primero instrumento de derecho

²⁸ Ibidem, p. 41-45, 51-55.

²⁹ Ibidem, p. 45.

³⁰ Ibidem, p. 56.

internacional que tiene participación no solo de los países que lo firman, pero también de los pueblos indígenas de todo el mundo. Algo que se les da una diferencia en tanto declaración internacional

Se observa, en esta Declaración, que la referida exclusión radical queda clara: de no ser así, no habría por que establecer que **los indígenas**, “como pueblos o como personas”, **tienen derecho “al disfrute de todos los derechos humanos”** reconocidos por la DUDH (art. 1), asegurando que “los **pueblos** y las **personas indígenas** son **libres** e **iguales** a todos los demás pueblos y personas”, sin discriminación en el “ejercicio de sus derechos” (art. 2) y sin “sufrir la asimilación forzada o la destrucción de su cultura” (art. 8.1). E inversamente a la previsión del art. 27 mencionado: “toda persona indígena tiene derecho a una **nacionalidad**” (art. 6).

En realidad, la apariencia de “discriminación positiva” en favor de indígenas y de otras minorías “por medio del reconocimiento de su derecho a la propia cultura lleva encubierta la persistencia de una profunda discriminación contra ellos”.³¹

Una observación que Ira Katznelson ha hecho recientemente, con relación a los Estados Unidos de “New Deal”, es que al proponerse políticas de seguridad social (la llamada *GI Bill of Rights*), tras la crisis de 1929 y para los

³¹ CLAVERO, Bartolomé. Why are only indigenous peoples internationally entitled to a specific right to their own culture? Lecture at Columbia University, January, 21, 2009. Disponible en : <http://hrcolumbia.org/indigenous/lecture-columbia-1-21-09.pdf>

veteranos de guerra, hasta 1955, los planes excluyeron los trabajadores agrícolas y domésticos, las ocupaciones más comunes de los negros en la época, impulsando la creación de una clase media blanca: una autentica “acción afirmativa para blancos”.³²

Es decir, en esta circunstancia, prohibida la discriminación entre razas y etnias, se queda al final fomentada, porque a los afroamericanos se les ve caracterizados por su raza, al paso que a los euroamericanos, el prefijo étnico es dispensable. La discriminación de base se vuelve, otra vez, oscura: “naturalizadas” las relaciones sociales, las “acciones afirmativas” para los pueblos afros o indígenas pasan, en cierta medida, como “excluyentes” de aquellos que nunca se han visto como beneficiarios del sistema.³³

1.2. Tensiones, turbulencias y discrepancias en el campo de los derechos humanos.

Al fin, pues, el aparente consenso en relación a los derechos humanos, oculta el hecho de que ellos son un campo de luchas y de contestaciones – también discursivas – donde **“compiten presupuestos y visiones de mundo**

³² KATZNELSON, Ira. New Deal, Raw Deal. How Aid Became Affirmative Action for Whites. *Washington Post*, September, 27, 2005, page A23. Disponible en: <http://www.washingtonpost.com/wp-dyn/content/article/2005/09/27/AR2005092700484.html>.

Ver también: HORWITT, Sanford D. The raw deal coiled in the New Deal. *San Francisco Chronicle*, August 28, 2005, page C1. Disponible en: <http://www.sfgate.com/cgi-bin/article.cgi?file=/c/a/2005/08/28/RVG0SEA4JK1.DTL&type=printable>

³³ BALDI, César Augusto. Políticas públicas, sexismo e colonialismo. *Estado de Direito*, (20): 5, mayo/ junio 2009. Disponible en: http://www.estadodedireito.com.br/edicoes/ED_20.pdf, p. 5

distintos sobre género, diferencias, cultura y subjetividad”³⁴

Más allá de una oposición abierta a los derechos humanos, hay puntos de vista que, con el objetivo de defenderse, siguen una agenda claramente conservadora. La defensa de los derechos de la mujer, por parte del Vaticano, por ejemplo, se hace a partir de argumentos que refuerzan la importancia central de la familia heteronormativa.

Eso, por otro lado, no significa reconocer que aquellos que “contestan los valores dominantes desde dentro quieran vivir de la manera que los que se nombran los ‘campeones de la modernidad’ (desde dentro de su sociedad o desde fuera) dicen que ellos deberían vivir”. Si es cierto que las culturas son conflictivas y que las tradiciones están lejos de ser monolíticas, “varios son los que pueden ser imaginados, tolerados, deseados y trabajados”³⁵.

Se trata, pues, de reconocer la existencia de opiniones hegemónicas y contra-hegemónicas de derechos humanos, en procesos de oposición, hibridación y conflicto: los **“derechos humanos de baja intensidad”** o **“de conformación”** y los **“derechos humanos de alta intensidad”** o **“de oposición”**.

³⁴ KAPUR, Ratna. Revisioning the role of law in women’s human rights. IN: MECKLED-GARCÍA & ÇALI, Basak. *The legalization of human right: multidisciplinary perspectives on human rights and human rights law*. London- New York: Routledge, 2006, p. 102.

³⁵ ASAD, Talal. What do human rights do? An anthropological enquiry. *Theory & Event* 4: 4 (2000), item 39.

Un proceso de excavación, como dice Ratna Kapur, en el sentido de verificar como “el discurso está penetrado por ambiciones imperiales, que afirman sobre superioridad moral y civilizadora y sobre evangelización religiosa”³⁶. El futuro de los derechos humanos, por lo tanto, al contrario de la narrativa de progreso que caracterizó el pensamiento moderno/occidental/colonial se encuentra absolutamente **abierto y difuso**: “para los ojos del futuro, lo que hoy llamamos derechos humanos pueden ser vividos por nosotros como unas ‘ruinas de la memoria’” ³⁷

Cuatro focos de turbulencia, de tensión y de discrepancia para la configuración de los derechos humanos fueron identificados por Boaventura de Sousa Santos³⁸: a) entre principios y prácticas; b) entre principios rivales; c) entre raíces y opciones; d) entre sagrado y profano, religioso y secular, entre trascendencia e immanencia.

1.2.1. Principios y derechos - y su violación en la práctica.

El primer foco está relacionado al inconformismo ante la **discrepancia de la proclamación de principios y derechos y su violación en la práctica**: es, por ejemplo, la reafirmación de la defensa de la democracia para defender la instauración de un golpe de Estado en un gobierno elegido democráticamente;

³⁶ KAPUR, Ratna. Human rights in the 21st century: take a walk on the dark side. *Sydney Law review*. Volume 28, n. 4, december 2006. Disponible en: http://www.law.usyd.edu.au/slr/slr28_4/Kapur.pdf

³⁷ BAXI, Upendra. *The future of human rights*. 2nd ed. New York: Oxford, 2006, p. 5

³⁸ SANTOS, Boaventura de Sousa. Os direitos humanos na zona de contato entre globalizações rivais. *Revista Brasileira de Ciências Criminais*, (64): janeiro-fevereiro 2007, p. 319 y siguientes.

es la invasión de un país y su ocupación con el pretexto de conservar su autodeterminación; es la invocación constante de un principio que se niega en la práctica. Es el campo privilegiado para que las promesas sean traicionadas, que muchas violaciones de derechos humanos no sean reconocidas como tal; o que sean silenciadas por los discursos y prácticas dominantes de derechos humanos. En este caso, la fragilidad y “baja intensidad” de los derechos humanos podría cambiar su significado de distintas formas.

Sin embargo, esto tampoco es una novedad. En época colonial, como destaca Grovigui.³⁹

“Los colonos usaban violencia para quitar normas locales de libertad (por ejemplo, libertad para bailar o para no usar ropas en climas tropicales) de modo a implementar nuevas reglas, más restrictivas y opresivas en sus contextos. (...) En resumen, poderes imperiales pregrababan la libertad de religión, pero se opusieron a las nociones de que las creencias africanas podrían ser clasificadas como religión. Argumentaban por la libertad de expresión, pero insistían en el decoro como forma de excluir los nativos de la arena política. Pregonaban la resolución no violenta de los conflictos pero declaraban una guerra total legítima para los alcances exteriores de la civilización. (...) Estas distinciones eran armas de proselitismo, administración colonial, y “pacificación” sobre ocupación”.

En este punto, se resalta la tortura. Si este concepto, como hemos visto, se fundó desde la esquizofrenia entre “sufrimiento necesario” y “sufrimiento innecesario”, una política de alta intensidad de derechos humanos debería buscar “dar voz al sufrimiento humano, tornarlo visible y reducirlo”, trabajando tanto con la política de representación del sufrimiento, como contestando el

³⁹ GROVIGUI, No more..., p. 53.

poder de “**nombrar** las voces”, construyendo modos de prevención a la “represión innecesaria y el sufrimiento humano más allá de límites” y ilegitimando “todas las formas políticas de crueldad”, sin herir “el derecho humano de interpretar los derechos humanos”.⁴⁰

En el período colonial, el sufrimiento se hizo *invisible* porque “varios grupos no fueron considerados como suficientes o potencialmente humanos”.⁴¹ El “otro” quedaba disponible para ser mercancía como esclavo o como materia prima de explotación laboral dentro y fuera de las colonias.⁴² Como afirmó el esclavo liberto Ottobah Cugoano, en 1787: “nuestras vidas son tenidas como de ningún valor”⁴³, una expresión colonial actualizada, hoy en día, por el tráfico de órganos y de personas.

La discusión del sufrimiento, que tiene como centro la tortura y el tratamiento cruel, deshumano y degradante, podría ser replanteada por algunas preguntas aparentemente muy sencillas⁴⁴:

“¿Es la pena capital en cualquier forma o con cualquier justificativa una práctica de crueldad? ¿Cuándo la discriminación, sea basada en género, clase o casta, asume la forma de tortura prescrita por parámetros y normas internacionales de derechos

⁴⁰ BAXI, op. cit., p. 6-8, 49, 77.

⁴¹ Idem, ibidem, p. 48.

⁴² BAXI, Upendra. Voices of suffering, fragmented universality, and the future of human rights. IN: WESTON, Burns H. & MARKS, Stephen P. (ed). *The future of International Human Rights*. New York: Transnational Publishers, 1999, p. 110.

⁴³ *Apud* MIGNOLO, Walter. Epistemic disobedience and the de-colonial option: a manifesto. Edição revisada de 22-03-2007. Disponible en: http://waltermignolo.com/txt/Epistemic_Disobedience_and_the_Decolonial_Option_a_Manifesto.doc . El relato se encuentra en: CUGOANO, Quobna Ottobah. *Thoughts and sentiments on the evil of slavery and other writings*. New York: Penguin, 1999.

⁴⁴ BAXI, The future, p. 49. También en “Voices of suffering”, p. 113, nota 38.

humanos? ¿Cuándo pueden formas de acoso sexual en lugar de trabajo ser descritas como un aspecto de cruel, deshumano y degradante tratamiento prohibido en los parámetros internacionales corrientes de derechos humanos? ¿Prácticas sexuales no consensuadas en la constancia de la relación matrimonial constituyen estupro? ¿Todas las formas de trabajo infantil deben ser incluidas como prácticas crueles, en sentido de que el confisco de infancia es una irreparable violación humana? ¿Son los proyectos de mega irrigación que crean eco-exilios y degradación/destrucción ambiental actos de crueldad desarrollista? ¿Son los programas o medidas de ajuste estructural un aspecto de la política de imposición de sufrimiento?”

Según Upendra Baxi, es imprescindible la tarea de desmitificar las fuentes de sufrimiento humano, pues **tomar los derechos humanos realmente en serio requiere tomar el sufrimiento en serio.**⁴⁵

1.2.2. Principios rivales, racionalidades y cosmologías distintas.

El segundo foco de tensión son las **discrepancias entre principios rivales, universos simbólicos, principios éticos, formas de racionalidad, cosmologías distintas**, y, por tanto, una lucha por justicia cognitiva.

Ocurre, pues, una destrucción de las jerarquías establecidas y la ruptura de los **“monocultivos de la mente”** (en la expresión de Vandana Shiva):

a) el monocultivo del saber, con la producción de la ignorancia, en que la

⁴⁵ BAXI, Upendra. Fostering human rights cultures. IN: BAXI, Upendra & MANN, Kenny (ed). *Human rights learning: a people's report*. New York: People's Movement for Human Rights Learning, 2006, p. 19. Disponible en: <http://www.pdhre.org/pdhre-report-2006.pdf>

ciencia moderna erigiese el criterio único de verdad (alejando la teología, la filosofía, la sabiduría tradicional de indígenas o afros, por ejemplo, y cometiendo epistemicidios, ecocidios y teocidios);

b) el monocultivo del tiempo lineal, con la producción del residuo, declarando retrasado todo lo que es asimétrico en relación a lo declarado avanzado (con la idea de pueblos y religiones más modernas y otras más retrasadas);

c) el monocultivo de la clasificación social, con la producción de la inferioridad, por la naturalización de jerarquías, de forma que una persona inferior, ya que es insuperablemente inferior, no puede ser una alternativa a quienes son superiores (eso sucede con los negros e indígenas, en relación a los blancos);

d) el monocultivo de la escala dominante, con la producción de la particularidad o localidad, privilegiando las entidades o realidades que alargan su ámbito en el globo (como la lengua inglesa hoy y la francesa antes, como lengua franca, mientras que el bengalí, el hindi y el árabe son idiomas de cultura);

e) el monocultivo de la productividad, con la producción de la improductividad, que en la naturaleza produce infertilidad y, en el trabajo, da

origen a la descalificación profesional. Es la producción sociológica de una ausencia, de modo a demostrar que **lo que no existe es, en realidad, activamente producido como no existente, como alternativa no creíble a la realidad.**⁴⁶

En este campo de batalla, la concepción hegemónica se asienta en la producción de la **injusticia cognitiva**, al considerar que las luchas por dignidad sólo pueden expresarse en las formas clásicas de derechos humanos, olvidándose los presupuestos occidentales y las discrepancias entre las distintas realidades y cosmologías, al paso que crea la pretensión de universalidad.

Se trata, aquí, de **desprovincializar los derechos humanos**⁴⁷, reconociendo que las luchas por dignidad, igualdad, justicia, libertad y solidaridad pueden ser expresadas de formas distintas y con principios distintos, no necesariamente simétricos, aunque eventualmente homomórficos, o sea, desempeñando la función de “dar voz al sufrimiento” y establecer “una lucha contra la política de crueldad”.

Si como se resalta en la primera parte, existe el encubrimiento del colonialismo, la desprovincialización implica también una “descolonización

⁴⁶ Se utiliza la expresión de Vandana Shiva, pero la descripción de los monocultivos consta en: SANTOS, Boaventura de Sousa. Para uma sociologia das ausências e uma sociologia das emergências. In: _____ (org). *Conhecimento prudente para uma vida decente*. Porto: Afrontamento, p. 743-6, 2003.

⁴⁷ CHAKRABARTY, Dipesh. *Provincializing Europe; postcolonial thought and historical difference*. Princeton: Princeton University, 2000, p. 3-26

conceptual”, en el sentido del doble significado de Kwasi Wiredu:⁴⁸ a partir del lado negativo, hay que evitar o revertir la asimilación no examinada del cuadro conceptual del pensamiento occidental para la realidad local (en su caso, la africana) y, desde el lado positivo, hay que explotar los recursos de los esquemas conceptuales endógenos en sus meditaciones filosóficas, o problemas técnicos contemporáneos.

En Singapur, por ejemplo, Syed Farid Alatas ha desarrollado un programa de estudios para “introducir ideas no europeas en los cursos y libros de estudio de ciencia social” y así surge la necesidad de creación de un discurso alternativo, demostrando la urgencia de incluir el pensamiento de Ibn Khaldun, José Rizal (Filipinas), Benoy Sarkar (India), Yanagita Kunio (Japón) y de otros autores. De la misma manera, en la sociología de religión, hay que extraer conceptos no sólo de la tradición cristiana, sino también del Islam, budismo e hinduismo.⁴⁹

Como destaca Rhoda Howard, si todas las sociedades tienen una concepción de dignidad humana y justicia social, sólo algunas son las que la traducen en términos de sistemas de derechos, mientras que la gran mayoría rechaza la expresión de la dignidad en términos de derechos inalienables del ser

⁴⁸ WIREDU, Kwasi. *Cultural universals and particulars; an African perspective*. Indianapolis: Indiana University, 1996, p. 136.

⁴⁹ Para una visualización del proyecto: ALATAS, Syed Farid. El eurocentrismo y la necesidad de repensar la enseñanza de ciencias sociales. *Revista del Sur*, (159): enero-marzo 2005. Disponible en: http://www.redtercermundo.org.uy/revista_del_sur/texto_completo.php?id=2751. Para un análisis de las opciones y autores: ALATAS, Syed Farid. Alternatives Discourses in Southeast Asia, *Sari* (19): 49-67, 2001. Disponible en : <http://pkukmweb.ukm.my/~penerbit/jsari19-03.pdf>

humano físicamente individualizado contra la familia, la comunidad o el Estado.⁵⁰

De este modo, es posible fundamentar movimientos por igualdad o reconocimiento en términos de “dharma” para los *dalits* de India, para cuestionar su condición de intocables⁵¹; los africanos insisten en el concepto de *ubuntu* (interdependencia), el cual se llegó a pensar incluir expresamente en la Constitución de Sudáfrica⁵²; y hoy las Constituciones de Ecuador y Bolivia usan los términos *sumak kawsay* y *sumak qamaña* (“buen vivir”), de quechuas y aimaras, como central en sus protestas por dignidad.

Vandana Shiva, por ejemplo, trabaja las reivindicaciones por agua y medioambiente desde una perspectiva distinta de la occidental, con nociones gandhianas de *satyagraha* (“desobediencia civil” contra leyes injustas), *swaraj* (autogestión y autoorganización), *sarvodaya* (inclusión), a través de movimientos de *bija swaraj* (biodiversidad y democracia de semillas), *anna swaraj* (soberanía alimentar) y *jal swaraj* (democracia del agua), como un gran proyecto de “democracia de tierra”.⁵³

⁵⁰ HOWARD, Rhoda. Dignity, community and human rights. In: AN-NA'IM, Abdullahi (ed.). *Human rights in cross-cultural perspectives, a quest for consensus*. Pennsylvania: University Press, p.91, 1992.

⁵¹ SHARMA, Arvind. *Hinduism and human rights- a conceptual approach*. New York: Oxford University, 2004.

⁵² TUTU, Desmond. *God has a dream: a vision of hope for our time*. Parktown: Random House South Africa, 2005, p. 25-29; MOOSA, Ebrahim. Tensions in legal and religious values in the 1996 South African Constitution. Disponible en: http://www.crvp.org/book/Series02/II-6/chapter_v.htm

⁵³ SHIVA, Vandana. *Earth democracy: justice, sustainability and peace*. Cambridge: South End, 2005, en especial p. 109-143.

El gran foco de tensión se ha concentrado fundamentalmente en las sociedades y pueblos islámicos, porque ellos se encuentran en la dilemática situación de imitar la modernidad occidental, aceptándola como única, o rechazar radicalmente el proyecto modernista y hacer frente a los costes de vivir “en un tiempo marcado por monocultivos diversos”.⁵⁴

1.2.3. Raíces y opciones.

El tercer punto esencial está relacionado con la **discrepancia entre raíces y opciones**. Según Boaventura Santos, la construcción social de la identidad y de la transformación en la modernidad occidental está basada en una ecuación dual: el pensamiento de raíces es el pensamiento de todo lo que es profundo, permanente, único y singular, que da seguridad y consistencia. En cambio, el pensamiento de opciones trata de lo que es variable, efímero, sustituible, posible y determinado a partir de las raíces.⁵⁵

La construcción social de conflictos a partir del contacto con la modernidad occidental “**reservó para sí el futuro** y permitió que coexistiesen junto a él varios pasados, exigiendo que todos convergiesen en el mismo futuro”, distribuyendo a los pueblos y culturas dominados “pasados neutralizados, **sin la**

⁵⁴ SANTOS, Os direitos humanos..., p. 323.

⁵⁵ Ibidem, p. 324.

capacidad de producir futuros alternativos al de la modernidad occidental”.⁵⁶

Esto es la eclosión, en la práctica hegemónica de los derechos humanos, de nuevos **fascismos societales**⁵⁷, creándose grupos excluidos del contrato social (postcontractualismo) y otros grupos que no tienen o quizá jamás tendrán la posibilidad de ingresar (precontractualismo). A esto sucede la creación, en una misma ciudad, estado o país, de “zonas civilizadas”, donde la preeminencia del derecho, la democracia y los derechos humanos deben ser respetados, y “zonas incivilizadas”, donde estos principios no son aplicados o lo son de manera selectiva – o aún más, de forma a negar, en la práctica, su realización.

Desde este punto de vista, el carácter ahistórico ha dominado las formulaciones, prácticas y discursos de derechos humanos y hay escaso reconocimiento en pie de igualdad de los derechos colectivos de pueblos y grupos que son víctimas de opresiones históricas. Ocurre lo mismo, por ejemplo, respecto a la discusión sobre acciones afirmativas cuando pasaron a abarcar pueblos indígenas y comunidades negras.

Y una vez más se olvida que no **hay modernidad sin colonialidad**, como destaca Mignolo, aún cuando existan libros sobre colonialismo y otros sobre modernidad (como entidades separadas que no están relacionadas y

⁵⁶ Idem, ibidem, p. 326.

⁵⁷ SANTOS, Boaventura de Sousa. A crise do contrato social e a emergência do fascismo social. IN: *A Gramática do Tempo; para uma nova cultura política*. São Paulo: Cortez, 2006, p. 317-340.

tampoco tiene contacto), aún cuando se afirme que modernidad es una cuestión europea, y la colonialidad, algo que ocurre fuera de Europa.⁵⁸

El proceso de “guerra infinita”, de lucha contra el terror y la redefinición de la política respecto a los inmigrantes⁵⁹ son, parcialmente, el regreso, hacia la calle, de la colonialidad que la modernidad procuró esconder y imaginó haber desaparecido con el fin del colonialismo.

No es coincidencia, por tanto, que Francia tenga utilizado dos legislaciones coloniales para tratar de “problemas” recientes: la del principio de laicidad, de 1905, para “ecuar” la polémica del velo en escuelas, y una ley de 1955, usada para cohibir, inicialmente la lucha por la independencia en Argelia (aunque nunca aplicada en la metrópoli), que resurgió para contener, en 2005, los disturbios de las poblaciones de los *banlieue*, que son en mayoría magrebíes de religión islámica.⁶⁰

Como recuerda Upendra Baxi, el futuro de los derechos humanos consiste, al revés, en la “contestación, dentro de cada distinto espacio histórico-cultural y civilizacional; cada cual establece un límite, o bien enmarca una posibilidad para políticas emancipatorias de derechos humanos, en la teoría y en

⁵⁸ MIGNOLO, Walter D. *Histórias locais/projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar*. Belo Horizonte: UFMG, 2003, p. 82

⁵⁹ KAPUR, Ratna. The citizen and the migrant: postcolonial, anxieties, law, and the politics of exclusion/inclusion. *Theoretical inquiries in Law*. Vol. 8, number 2, July 2007. Disponible en:

http://www.bepress.com/cgi/viewcontent.cgi?context=til&article=1160&date=&mt=MTE4MjM0ODA3MQ==&access_ok_form=Continue

⁶⁰ Para informaciones: http://www.contee.org.br/secretarias/politicasociais/materia_7.htm

la práctica, que sólo adquieren significado cuando repudian la historia como destino”.⁶¹

1.2.4. Sagrado y profano, secular y religioso.

El último foco de grandes tensiones es, con todo, la dimensión más compleja de la justicia social: es **la discrepancia entre sagrado y profano, entre secular y religioso, entre trascendencia e inmanencia.**

Primero, porque la modernidad occidental que transfirió lo religioso para el ámbito del espacio privado, con el pretexto de “la separación del poder de la Iglesia” del “poder del Estado”, legitimó, por otro lado, prácticas coloniales con matices religiosos. Por ejemplo, una aplicación selectiva de la tradición como muestran los estudios sobre el sati indiano, donde se produce la inmolación de las viudas. Como señaló Lata Mani, los debates coloniales sobre la posición de la mujer y su bienestar nunca fueron sobre los derechos femeninos sino sobre qué entidad legal o patriarcal ejercería autoridad sobre ellas.

Por esto, afirma que se trataba de un discurso de salvación, “una recuperación de la autenticidad y de la pureza, una protección vigorosa de los aspectos débiles y subordinados de la cultura contra su manipulación corrupta por los fuertes y dominantes”, de forma que “es evidente lo fácil que esta

⁶¹ BAXI, The future of..., p. 146.

concepción de la tradición puede intersecarse con nociones patriarcales sobre las mujeres como puras, débiles y sumisas para producir un discurso en el cual ambos se entretejen íntimamente”. Resulta, pues, demasiado cómoda “la visión de que la colonización trae consigo una reevaluación más positiva de los derechos de las mujeres”⁶²

Segundo, porque procuró ocultar las raíces no seculares de la fundamentación de los derechos humanos, invisibilizando el hecho de que conceptos de poder del Estado no eran más que versiones seculares de conceptos teológicos, como sustentó Carl Schmitt:⁶³

“Todos los conceptos concisos de la Teoría del Estado moderno son conceptos teológicos secularizados. No solamente de acuerdo con su desarrollo histórico, porque ello fue transferido de la teología para la teoría del Estado, a la misma medida que el Dios omnipotente se torno el legislador omnipotente, sino también, en su estructura sistemática, cuyo conocimiento es necesario para un análisis sociológico de esos conceptos.”

Resultó, por tanto, que el “espacio privado” se tornó siempre más “refractario” a la “civilidad” y la discusión de los derechos humanos: **“ la estabilización de la religión fue el correlato de la estabilización, por vía de la religión, de las opresiones y los miedos del espacio privado ”**⁶⁴ No sería otro el motivo para que la violencia doméstica no fuera vista como una violación

⁶² MANI, Lata. *Tradiciones en discordia: el debate sobre el sati en India colonial*. Disponible en: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/mexico/ceaa/pasados/mani.rtf> .

⁶³ SCHMITT, Carl. *Teología política*. Belo Horizonte: Del Rey, 2006, p. 35

⁶⁴ SANTOS, Os direitos humanos..., p. 331

de los derechos humanos, porque ocurría en el “espacio de la privacidad”: desde ahí que, en Brasil, se decía que “en pelea de hombre y mujer, no se mete la cuchara”.

La politización del espacio privado – por parte de los movimientos feministas, de gays, lesbianas, transgéneros y *queer* – revela las **invisibilidades de sufrimientos**, abriendo la discusión pública de asuntos confinados en la “privacidad”, al paso que la crisis del Estado Social (donde lo existió) acabó permitiendo el resurgimiento del religioso como espacio de manifestación política, como se ve con los fundamentalismos de las tres religiones monoteístas, el aparecimiento de la derecha religiosa cristiana en Estados Unidos y bancadas evangélicas en Brasil.

Las relaciones son complejas y, por tanto, las ocultaciones son olvidadas, tanto cuando se defiende que el religioso retorne el espacio privado (manteniendo las opresiones e tornando invisibles las luchas), cuanto se mantiene la esquizofrénica distinción público y privado.

Por ejemplo, la discusión sobre el velo en Francia con el “manto” de “laicidad” puso las mujeres otra vez en el espacio privado, al pretexto de su defensa, pues si el “velo” es “signo de la opresión”, ¿por qué se lo quita solamente en publico y se lo mantiene en privado? Si es así, ¿por qué no se ve la politización de la discusión por las mujeres, que la ponen en espacio público y

si la visibiliza? ¿Por que, entonces, las mujeres tampoco tienen voz para sus derechos, que son reclamados por sus defensores?

La relación entre justicia de género, religión y ley/derecho debe ser explorada con mayor profundidad- y el tema sobre las mujeres islámicas es un buen laboratorio para tanto – de forma a **desarrollar formas “más creativas de garantizar la justicia de género, en circunstancias profundamente coercitivas”**, incluso porque en Asia- especialmente en Asia meridional- religión y género están muy unidos y “cualquier compromiso con la justicia de género necesariamente también debe incluir un abordaje de la identidad religiosa”.

Desde ahí, que Ratna Kapur defienda que:⁶⁵

“Los abogados de derechos humanos en particular son muy insistentes en que la religión no tenga ningún papel en la esfera pública, y que las leyes deben basarse en conceptos puramente seculares (...) Sin embargo, esta posición parece haber avanzado poco, dado que el papel de los islamistas solamente ha aumentado y parece haber un considerable apoyo al papel de la religión en el ámbito público. **El problema con una posición secular formal es que nunca interactúa con el dominio religioso. Por tanto, no aborda las formas como la religión media en el acceso a los derechos de las mujeres, ni cómo define o puede ser parte integral de su vida diaria.** Esta posición secular puede arrinconar a las mujeres a elegir entre sus derechos de igualdad de género y los derechos a la libertad de religión.”

⁶⁵ KAPUR, Ratna. Desafiando al sujeto liberal: Ley y justicia de género en el Asia meridional. Disponible en: http://www.idrc.ca/es/ev-111815-201-1-DO_TOPIC.html

Como resalta la autora, en la justicia de género, varían los enfoques en relación al rol de la ley, de la ciudadanía y de los derechos: se enfatiza la necesidad de una legislación proteccionista, otras veces, medidas que aseguren igualdad, y otras, se utilizan mecanismos que desafíen los prejuicios patriarcales en que se basan las leyes.

Compleja la relación, y, ni siempre, pues, la mejor defensa de los derechos de las mujeres es la previsión en las leyes, al paso que **“un enfoque exclusivo en la justicia de género simplemente lleva a configurar los reclamos de igualdad de las mujeres en oposición a su identidad religiosa y demandas por libertad de religión”**⁶⁶

En esta tensión, por tanto, la práctica hegemónica de los derechos humanos se queda aún más fragilizada.

Primero, porque se basa en una secularización acrítica y no histórica, “en hecho consumado, y no proceso histórico, inacabado y lleno de contradicciones”⁶⁷.

Segundo, porque no cuestiona las raíces cristianas de las concepciones de dignidad humana que fundamentan la defensa de los mismos derechos humanos. Y, por fin, reduciendo al espacio privado, dan a la religión una “forma

⁶⁶ Ibidem.

⁶⁷ SANTOS, Os direitos humanos..., p. 336.

de objeto de consumo”, desconociendo mediaciones opresivas o transgresivas.

Pero hay que poner en discusión el propio término “secularización”. Dos versiones distintas de su genealogía ponen desafíos teóricos y prácticos para la cuestión del Islam, de las mujeres y los derechos humanos mismos.

1.2.4.1. Sayyid y la política del secularismo

Según Salman Sayyid, el secularismo, como versión que clama por una separación “de facto” y “de jure” entre religión y política, es, hoy, uno de los grandes desafíos con la fuerte reafirmación del Islam en la esfera pública.

Presentado como uno de los “logros clave de las formaciones culturales occidentales”, el secularismo supone **beneficios** de tres tipos:

a) **epistemológicos**, basados en la reivindicación de que “sin el secularismo no hay progreso científico, y sin progreso científico no habrá avances tecnológicos”, significando un cambio de una “episteme centrada en Dios para una centrada en el hombre”, deslegitimando las reivindicaciones de autoridades religiosas para “controlar la producción del conocimiento, y crea las condiciones para la rechazar reivindicaciones ontológicas fundadas en narrativas

sagradas a favor de ontología aprobada científicamente”;

b) **cívicos**, como necesario para asegurar la paz y la armonía social, y también prevenir que “las pasiones religiosas salgan de control”, de forma que “las diferencias religiosas se transforman en cuestiones de gusto individual”, con poco impacto sobre la organización de la vida social en general, reduciendo invocaciones de “fuerzas sobrenaturales” por grupos como modo de reforzar posiciones;

c) **democráticos**, porque la “eliminación de Dios permite que el espacio de poder sea vaciado, basándose en la soberanía popular” y, así, “soberanía popular parece excluir cualquier lugar para la idea de soberanía de Dios o del clero”⁶⁸

Según el, los beneficios son formulados como “parte de una narrativa del excepcionalismo occidental”, como si la falta de “secularismo” en Islam fuera la confirmación de su necesidad e importancia para prosperar la civilización, y pues, “el secularismo no es visto como una específica historia de Occidente, pero como una condición necesaria surgida totalmente desplegada de la historia misma”, como una “etapa necesaria que todas las formaciones culturales deben pasar” para llegar a la modernidad.⁶⁹

⁶⁸ SAYYID, S. Contemporary politics of secularism. IN: LEVEY, Geoffrey Brahm & MODOOD, Tariq. *Secularism, religion and multicultural citizenship*. Cambridge: Cambridge University, 2009, p. 187-188.

⁶⁹ Idem, p.189-190.

Y se quedan muy difíciles de trasladarse para la genealogía del Islam.⁷⁰

En el campo **epistemológico**: a) la ausencia de una iglesia organizada torna difícil hacer una demarcación clara entre autoridad de religión y de ciencia; b) en el cristianismo, la doctrina del cuerpo de Cristo, en que Dios y hombre se fusionan, puede ayudar a sostener perspectivas en que el hombre compita con el Divino (y, pues, ciencia y religión continuamente colisionan), al paso que en el Islam, hay un espacio entre las esferas humanas y divinas, “un espacio que es amplio y permanente”, de forma que ninguna iniciativa humana podrá ocupar la centralidad del Divino (“las narrativas humanas y divinas describen cosas que, estrictamente hablando, no pueden ocupar lo mismo espacio ontológico”).

En el **campo cívico**: a) los cien años de guerras religiosas entre la Reforma y Contrarreforma no tienen nada análogo en la historia del Islamicato⁷¹, y el conflicto en Europa era un conflicto interno; b) lo más próximo es el conflicto entre Fatímidas y Abasidas, pero tampoco el orden político del primero o la capacidad de infraestructura del segundo fueron suficientes para producir la intensa forma de violencia de las “guerras religiosas”; c) las sociedades islamíticas no fueron inmunes a las guerras sectarias, pero nunca en tal escala

⁷⁰ Idem, p. 190-193.

⁷¹ Sayyid utiliza la expresión “Islamicate”, propuesta por Marshall Hodgson, y que, diversamente de “Islamic”, que hace referencia a la dimensión religiosa, aplicase a la específica cultura compartida por musulmanes y no musulmanes en la sociedad y civilización que el autor llama “Islamdom”. Desde ahí, la expresión “islamítico/a”. Para “Islamicate”, ver: BURKE III, Edmund. Conclusión: Islamic history as World history- Marshall G. S. Hodgson and The Venture of Islam. IN: HODGSON, Marshall G. S. *Rethinking world history: essays on Europe, Islam, and World History*. Cambridge: Cambridge University, 1993, p. 314-319.

que los musulmanes llegasen a la conclusión que “la paz cívica solamente es posible si la religión es confinada en la esfera privada”; d) el secularismo, en contexto de las sociedades islámicas, significó, muchas veces, “des-islamización”, impuesto, en general, por regímenes coloniales (el compulsorio y coercitivo orden secular en Turquía no se debe a las presiones populares, pero al proyecto kemalista de occidentalización); e) la escala de violencia en países musulmanes reglados por regímenes seculares no permite la asociación secularismo y paz cívica (recuérdese que, en India, el secularismo “coexiste con un sistema institucionalizado de violencia comunal en que las víctimas primordiales tienden a ser musulmanes”, permitiendo que la violencia hindú-musulmán sea “representada como excepcional antes que intrínseca a la India contemporánea”).⁷²; f) hay una suposición de que “la religión es más peligrosa porque su habilidad para incitar hostilidad no tiene paralelo” (“¿por qué deberían las pasiones religiosas, no obstante, ser consideradas más violentas que otras pasiones?”), olvidando que las reivindicaciones que “altas autoridades” pueden validar sus posiciones pueden tomar la forma de “Dios” o “dioses”, pero también de “Historia, o ciencia, o razón”.⁷³

En el **campo democrático**, el argumento ignora las “múltiples formas que la soberanía popular puede ser ejercida”, incluso con las teorías islámicas de “vice-regio”, al paso que no hay como trasladar la teoría de Carl Schmitt de

⁷² Idem, p. 195. Obsérvese que Ashis Nandy, desde un cuadro teórico distinto, sostiene que las luchas religiosas en India se dan no “a pesar del secularismo”, pero “en virtud del secularismo”: NANDY, Ashis. A política do secularismo e o resgate da tolerância religiosa. IN: BALDI, César Augusto. *Direitos humanos na sociedade cosmopolita*. p. 377-407.

⁷³ Idem, p. 196. Recordar que el nazismo y el fascismo se basaban en términos seculares y se desarrollaron en el seno de la “Europa cristiana”.

“soberano como quien decide la instauración del estado de excepción” (la omnipotencia y omnisciencia de Dios no permite al Divino tener ninguna excepción). Según él, “la articulación de una subjetividad global islámica contribuye para la provincialización del vocabulario final de Europa”, amenazando revelar una hegemónica convención histórica, que es un ejercicio de colonialidad.⁷⁴

Así, el secularismo tiene historia propia en la tradición occidental, y la introducción de la división religioso-secular en la historiografía de otras sociedades solamente favorece la confirmación de la “supremacía de Occidente”.

Y la historia musulmana da cuenta de que, después de la muerte de Mahoma, para los líderes de Islamicato, los musulmanes no solamente eran una comunidad de fe ligada por prácticas y creencias comunes espirituales, sino también “miembros de una comunidad política expresa por medio de ritos de pertenencia (prestar “baya”⁷⁵, pagar tributos, aceptar la autoridad de agentes de

⁷⁴ Idem, p. 193. Colonialidad, para el autor, no se entiende en sentido de colonialismo, sino antes como “lógica de gobernabilidad que no solamente lleva a cabo específicas formas de colonialismo histórico, pero continua a estructurar una jerarquía planetaria en términos de Occidente y no-Occidente (y sus varios cognados).”

⁷⁵ “Baya” es una importante institución política por la cual se garantiza legitimidad para el sistema político, constituyendo un compromiso de lealtad de la comunidad para el sistema y sus líderes y de los líderes de mantener los principios islámicos. Una convención que engloba los líderes, la comunidad islámica (Umma) y la Sharia. Ver: AL-HIBRI, Azizah Y. Islamic constitutionalism and the concept of democracy. IN: DALLMAYR, Fred (ed) *Border crossings: toward a comparative political theory*. Lanham: Lexington, 1999, p. 68-69; SALGADO, Felipe Maíllo. *Vocabulario de historia árabe e islámica*. Madrid: Akal, 1999, p. 48. Otras referencias: Disponible en: http://books.google.com.br/books?id=G4twNkc95J8C&pg=PA188&lpg=PA188&dq=baya+and+islam&source=bl&ots=relV0dwyVF&sig=VHVCRjqwbSr9KScWaVXpwik5AE&hl=pt-BR&ei=FGhWS0XtC5KJtgeMsJzCAg&sa=X&oi=book_result&ct=result&resnum=2

Estado, etc.).

La recusa de los musulmanes andalusíes de aceptar, en 757 DC, la autoridad de califa de Bagdad (y tampoco prestar baya o pagar impuestos) no los quedó fuera de la comunidad islámica, a decir, por tanto, que **“musulmán denota una multicultural, transnacional posición en la cual no es inequívoca la cisión, inspirada en Iluminismo, entre lo que constituye la esfera propia de la religión y lo que constituye la esfera propia secular”**⁷⁶

Una reivindicación que se verifica en otras partes (la descendencia nos es suficiente para conferir identidad judaica), y articula diferentes tradiciones discursivas, encarna una contra-historia a la secuencia hegemónica occidental y se configura no solamente internacionalmente, sino también diaspóricamente, “en la cual la dispersión de musulmanes continua a tomar lugar en contextos de subalternidad política des-territorializada” ⁷⁷

Para Sayyid, el secularismo es utilizado no para asegurar la paz cívica o los avances epistemológicos, pero para “mantener la hegemonía historiográfica occidental”, generando “musulmanes como sujetos permanentemente transgresores, cuya ‘esencia religiosa’ es constantemente minada por la tentación política”, siendo la religión un signo de una episteme “pre-moderna” y apolítica (“ser político significa ser moderno, y también significa ser pueblo con

⁷⁶ Idem, p. 197.

⁷⁷ Idem, p. 199.

historia”).

Así, el secularismo, al establecer la frontera entre religioso y político, “también se transforma en otros medios de vigilar la frontera entre pre-moderno y moderno, y entre occidental y no-occidental.”⁷⁸

1.2.4.2. Nelson Maldonado-Torres, pos-secular y pos-colonial.

Si Sayyid hace una genealogía que corrobora una contra-historia musulmana con tradiciones distintas y llega a la conclusión que el secularismo es una forma de mantener distintas fronteras político/religioso, moderno/pre-moderno, occidental/no-occidental, Maldonado-Torres va a buscar las raíces de la historia europea secular para imaginar otra genealogía.

Partiendo de la premisa de que el secularismo se ha transformado, de muchas maneras, “en la religión del mundo moderno”, busca en la etimología- “vivir en el siglo”- el origen de una “llamada para dejar el pasado para tras y conformar nuevos patrones de significado y racionalidad”, una referencia

⁷⁸ Ibidem.

temporal útil para articular la “transición de un mundo pre-moderno (metafísico y religioso) del feudalismo y aristocracia para un mundo moderno de capitalismo y burguesía”, por tanto, como “legitimación de criterios de modernidad, civilidad, y racionalidad” basados en progreso y desarrollo, que se tornan el presente de Europa y el futuro de todos los demás.

Parte de los reclamos del secularismo se fundan en la idea de que “el futuro ya está entre nosotros”, un discurso que mezcla la temporalidad y la especialidad en modos innovadores. De esta forma, “una investigación crítica del secularismo necesita comenzar por desafiar la concepción de espacio y tiempo sobre la cual reposa”. ⁷⁹

Desde un cuadro de larga duración, con fincas en Wallerstein, Maldonado-Torres resalta que el secularismo no es solamente central al liberalismo, sino también al marxismo.

Para él, el cristianismo no es meramente una religión, en la primera modernidad, sino también “una narrativa organizada que definió propósitos imperiales y que moldó, en diferentes maneras, las instituciones y subjetividades de los pueblos colonizados”. Estrictamente ligado a la colonialidad, es necesario verificar la transición del cristianismo para el secularismo dentro de una moldura

⁷⁹ MALDONADO-TORRES, Nelson. Secularism and religion in the modern/colonial world-system: from secular postcoloniality to post secular transmodernity. IN: MORAÑA, Mabel, DUSSEL, Enrique & JÁUREGUI, Carlos A. (ed). *Coloniality at large: Latin America and the postcolonial debate*. Durham: Duke University, 2008, p. 360-362.

de relaciones coloniales: no es sorpresa que los defensores del secularismo tengan atacado mucho más la religión que las formas de subyugación que son constitutivas del estado moderno, y han demandado poca apreciación para la diversidad de vidas religiosas, particularmente las prácticas y instituciones que juegan un rol político progresista.⁸⁰

La primera modernidad – basada en la religión- daría lugar a la segunda, fundada en la noción de civilidad (y su racismo correlato), y el discurso del secularismo se torna necesario “tanto para mantener los grupos populares a raya, por medio de una clara diferenciación de espacio cívico y público o privado, cuanto para legitimar la colonización”.

Colonización justificada en “discurso secular”, porque “los otros coloniales eran concebidos como primitivos viviendo en **estadios donde la religión o tradición dominaban las costumbres y formas de vida**”⁸¹

La defensa del secularismo se hace simultánea con la crítica de la religión, la defensa de la emancipación de la tradición y la continua subyugación de los “pueblos colonizados bajo los auspicios de razón y civilización”. En realidad, **la confrontación “entre la Europa cristiana y la Europa moderna secular puede ser entendida como un evento intrainperial**”, inserido en la lógica del sistema mundo moderno/colonial: la oposición a la religión no es

⁸⁰ Idem, p. 364-366.

⁸¹ Idem, p. 366.

porque esta es imperial, pero sí porque no es suficientemente imperial, la “gramática imperial” de las dos modernidades mantiene puntos de contactos.⁸²

Así, el espacio público se va “purificando” de todo no-nacional, no-civilizado e intervenciones extrañas y, con su énfasis en la civilidad, transforma la estructura de la diferencia entre “sagrado y profano”, la re-insertando en la lógica imperial. El espacio que se hace central y, pues, “sagrado”, es el espacio civilizado, y el espacio profano se localiza donde están “los colonizados y las subjetividades racializadas”.

Siendo necesario reconocer los elementos religiosos en las sociedades no-occidentales o colonizadas, la religión se torna el equivalente del fanatismo e irracionalidad, sirviendo para legitimar “la vigilancia, la policía, el control y la guerra”: **“la religión se transforma, en la segunda modernidad, en la más eficiente forma de subalternización de conocimientos y pueblos”**.⁸³

La otra cara es que la articulación jerárquica entre el cristianismo y las otras religiones (el cristianismo es la superación del judaísmo, el Islam es la religión de la violencia, las religiones asiáticas son puramente místicas), y pues, “solamente en Europa se encuentra la última y más completa expresión de lo religioso, a partir de la cual una civilización propiamente racional puede emerger”⁸⁴

⁸² Idem, p. 366-367.

⁸³ Idem, p. 368-369.

⁸⁴ Idem, p. 369.

Desde ahí que se pueda demonizar y glorificar el cristianismo de forma simultánea: por un lado, identificado con una configuración de poder que inhibe la expresión completa del capitalismo, y por otro, porque solamente la cristiandad puede llevar a la formación de un mundo secular donde reina la libertad.

La batalla contra la cristiandad se transforma, al mismo tiempo, en su apología y, por tanto, en la idea de que el secularismo es un logro occidental, solamente explicado por “las virtudes internas o distorsiones de la humanidad”.⁸⁵

La injusticia cognitiva es, pues, la otra cara del propio proceso de secularización, al mismo tiempo en que quedan mantenidas las fronteras moderno/no-moderno, occidental/no-occidental.

Pero, mismo en el campo religioso, permanece una subordinación en relación al imaginario cristiano de la primera modernidad: la gramática “imperial” de las dos modernidades mantiene puntos de contacto. Lo religioso solamente existe en función de su “otro”, el secular (y en posición subalterna), porque ello se torna el equivalente del fanatismo y de la irracionalidad.

Esa tradición está tan arraigada en el imaginario occidental que, por ejemplo, Habermas, al defender su posición “postsecular”, afirma que su pretensión de “subordinar la razón religiosa a la razón pública en los procesos

⁸⁵ Idem, p. 370.

públicos de toma de decisiones” no significa que “el discurso religioso no está al día, que es algo del pasado”, pero si es categórico en el sentido de que “nuestro discurso no necesita de traducción”, al contrario del discurso religioso, que “necesita traducción para que su contenido penetre e influya en la justificación y formulación de decisiones políticamente vinculantes y exigentes por ley”.⁸⁶

Dos observaciones, por tanto: a) el discurso religioso debe estar subordinado al discurso secular, y nunca al revés; b) solamente el discurso religioso necesita de traducción, porque las pre suposiciones seculares, al contrario, son auto evidentes.

Por tal motivo, Charles Taylor, en mismo dialogo, destaca esta “distinción epistémica”, en que la razón secular sirve como un “lenguaje que todos hablan y con lo cual pueden argumentar y convencer”, al paso que el lenguaje religioso es “algo fuera del discurso”, introduciendo “premisas que solamente pueden aceptar los creyentes”, de que lo sigue, por tanto, que “o la razón religiosa llega a las mismas conclusiones que la secular y, entonces, es superflua, o llega a conclusiones contrarias y, entonces, es peligrosa y superficial”, y, así, debe permanecer al margen”.⁸⁷ No hay fundamento, pues, para que la razón secular se convierta en “esperanto ideológico.”⁸⁸

⁸⁶ Diálogo entre Jürgen Habermas y Charles Taylor. IN: HABERMAS, Jürgen, TAYLOR, Charles, BUTLER, Judith & WEST, Cornel. *El poder de la religión en la esfera pública*. Madrid, Trotta, 2011, p. 64.

⁸⁷ TAYLOR, Charles. Por qué necesitamos una redefinición radical del secularismo. IN: ibidem, p. 53.

⁸⁸ ibidem, p. 55.

Para Taylor, el lenguaje oficial en las democracias pluralistas debe “evitar ciertas referencias religiosas”, no porque sean religiosas por si, pero justo porque no son compartidas por todos: el Estado no puede ser cristiano, ni musulman, ni judío, tampoco marxista, o kantiano, ni utilitarista. La aprobación de leyes puede reflejar convicciones de ciudadanos cristianos, musulmanes, judíos, etc, pero las decisiones “no pueden se configurar de forma que se de reconocimiento especial a alguna de estas posturas.”⁸⁹

Así, tomados los enunciados clave de “moralidad política actual”, en especial los que atribuyen “derechos a los seres humanos por lo mero hecho de serlos”, el autor no ve porque el hecho de sermos “seres que desean/disfrutan/sufren o la percepción de que somos agentes racionales” sea un fundamento más firme y fuerte “para este derecho de que estamos hechos a imagen y semejanza de Dios”.⁹⁰

Para Taylor, los regimes seculares no deben ser concebidos, primeramente, como “baluartes contra religión”,⁹¹ ni establecer un “fetichismo de soluciones institucionales preferidas”⁹², pero sí cumplir tres metas complejas:⁹³: a) nadie puede ser coagido em materia de religión o creencias básicas; b) debe existir igualdad entre personas con diferentes credos o creencias básicas, de tal forma que ninguna perspectiva religiosa o cosmovisión pueda tener status

⁸⁹ Ibidem, p. 53-54.

⁹⁰ Ibidem, p. 57-58.

⁹¹ Ibidem, p. 60

⁹² Ibidem, p. 45.

⁹³ Ibidem, p. 39-40.

privilegiado ni ser doctrina oficial del Estado; c) deben ser escuchadas todas las corrientes espirituales y todas deben poder participar en proceso por lo cual la sociedad determine que metas proponen y como alcanzarlas. Observe, aquí, que el autor procura, en tema de secularismo, rescatar los tres lemas de la Revolución Francesa: libertad, igualdad y fraternidad.

Charles Taylor destaca, aún, otra cuestión que ya fuera objeto de análisis por parte de Talal Asad:⁹⁴ los conciudadanos seculares de Martin Luther King fueran incapaces de entender lo que el defendía cuando abogaba por igualdad en términos bíblicos? ¿Por que, al contrario, Malcolm X, defendiendo la misma causa de lucha antirracista, no puede ser entendido, aún que tenga hecho y realizado todo su discurso en términos de derechos humanos? O sea, no necesariamente también el lenguaje de derechos humanos es un “esperanto” para las luchas por dignidad.

Joan Scott⁹⁵, por su vez, destaca otras cuestiones que permanecen relativamente silenciadas en análisis del secularismo. :

1. en proceso de secularización, las mujeres (como personificación del sexo) fueran, usualmente, asociadas con la religión y creencias religiosas, porque, inicialmente, la religiosidad femenina era vista como una fuerza que amenazaba la racionalidad que constituya la política, y, pues, estaba relegada al

⁹⁴ ASAD, Talal. Redeeming the “human” thought human rights. IN: *Formations of the secular: Christianity, Islam, modernity*. Stanford: Stanford University, 2003, p. 140-148

⁹⁵ SCOTT, Joan W. *Sexualism*. Florence: European University Institute, Robert Schuman Centre for Advanced Studies distinguished lecture, june 2009. Disponible en: http://cadmus.eui.eu/bitstream/handle/1814/11553/RSCAS_DL_2009_01.pdf?sequence=1

espacio privado (el espacio público es, pues, el “espacio de la racionalidad”);

2. los procesos de ciudadanía no establecieran igualdad social y económica para la mujer (las luchas por igualdad solamente tendrán éxito ya en el inicio del siglo XX);

3. los poderes coloniales, muchas veces, justificaran sus conquistas en términos de tratamiento de la mujer como “índice de civilización”: recordese que Bush justifica la invasión de Afganistán para “liberar” las mujeres del poderío talibán; o mismo los británicos presionando para el fin de la práctica del “sati” (quema de las viudas) entre los indios.

La cuestión se vuelve algo más compleja por dos motivos distintos.

Primero, porque hasta el inicio de la Revolución Francesa e, pues, de la discusión relativa al rol subordinado de la mujer, no existe la distinción entre dos sexos. El modelo científico dominante era de sexo único y, pues, la mujer era un hombre invertido e inferior: invertido, porque sus órganos sexuales eran los mismos del hombre, pero estaban para dentro; inferior, porque faltaba a la mujer la fuerza e intensidad del calor vital.⁹⁶

Serán, pues, los revolucionarios franceses que precisarán justificar la desigualdad en otros términos: la mujer pasa a ser mentalmente inferior y, pues, imperfecta, también del punto de vista biológico. Cada sexo, por tanto, tiene sus

⁹⁶ Ver: COSTA, Jurandir Freire. O sexo segundo Laqueur. Disponível em: http://jfreirecosta.sites.uol.com.br/artigos/artigos_html/laqueur.html

propiedades y cualidades no solamente específicas, pero “naturales”; de outro modo, serán anormales y desviantes.⁹⁷

Segundo, porque, juntamente con la cuestión de género, también la raza fue colocada en ámbito privado, dentro de categorías coloniales. No es por otro motivo que los africanos y, pues, también los esclavos, eran retratados por sus excesos (tanto nalgas cuanto órganos sexuales), como forma, simultáneamente, de animalizar sus cuerpos y, pues, vincularlos a la barbarie, a la naturaleza, y así, nunca a la cultura y a la civilización, pero, al mismo tiempo, como hipersexualización, justamente cuando habían muchos tabús sexuales.

Es también en eso contexto que puede ser leída la afirmación de Fanon: “el negro no es hombre”⁹⁸: por un lado, mostrando que la articulación “contemporánea del humano está tan plenamente racializada que ningún hombre negro puede ser cualificado como humano”⁹⁹; por otro, criticando la masculinidad, una vez que la figura del negro es feminizado, lo que sugiere que tanto la masculinidad cuanto al privilegio racial refuerzan la noción de lo humano”¹⁰⁰

El imagen, muy difundida, de la pareja ideal brasileña- hombre blanco y mujer “mulata”- es una forma más de asociar masculinidad/raza blanca y la

⁹⁷ Ver, aún, sobre heterosexualidad compulsoria: RICH, Adrienne. Heterossexualidade compulsória e existência lésbica, *Bagoas*, v. 4, nº 5, 2010, p. 17-44. Disponível em: http://www.cchla.ufrn.br/bagoas/v04n05art01_rich.pdf

⁹⁸ FANON, Frantz. *Peles negras, máscaras brancas*. Salvador, EDUFBA, 2008, p. 26

⁹⁹ BUTLER, Judith. *Deshacer el género*. 3ª reimpressão. Madrid: Paidós, 2010, p. 29

¹⁰⁰ Ibidem.

construcción de la nación como productos de relaciones heterosexuales.¹⁰¹

Así también la penalización de la sodomía, en la legislación de India, recientemente rechazada por Tribunal Superior de Delhi, era una “ley con especificidad cultural, surgida en Inglaterra vitoriana y transportada a las colonias a través del mecanismo de Imperio”, pero que buscaba “reforzar la visión de que los indianos y sudictos coloniales eran sexualmente pervertidos e incivilizados e, por tanto, no merecedores de libertad”¹⁰² Vale decir: **la sexualización de la raza es la otra cara de la racialización del sexo**¹⁰³

Por esos motivos, segundo Joan Scott, “no es claro que el secularismo es una explicación histórica suficiente para las alegadas más abiertas y flexibles relaciones entre los sexos”.

Anouar Majid, por ejemplo, sostiene que “teología de la liberación y un Islam progresivamente definido pueden tratar las injusticias del sistema capitalista moderno y providenciar alternativas para os modelos eurocéntricos fracasados para las ordenaciones sociales, económicas y políticas”, y los “derechos culturales de los otros deben ser presentados a menos que sean radicalmente contrarios a las premisas seculares”¹⁰⁴.

¹⁰¹ MISKOLCI, Richard. *A teoria queer e a questão das diferenças: por uma analítica da normalização*. Disponível em: http://alb.com.br/arquivo-morto/edicoes_antteriores/anaais16/prog_pdf/prog03_01.pdf

¹⁰² KAPUR, Ratna. Uma correção de visão. *Estado de Direito*, (29):4-5, 2011.

¹⁰³ Ver: PUAR, Jasbir. *Terrorist assemblages: homonationalism in queer times*. Durham and London: Duke University, 2007.

¹⁰⁴ MAJID, Anouar. *Unveiling traditions: postcolonial Islam in a polycentric world*. Durham: Duke, 2000, p. 150 y 30.

Muchas feministas “chicanas”, por otro lado, trabajan con la necesidad de presentar imágenes de ser humano más allá de las divisiones mente/cuerpo, secular/religioso, moderno/no-moderno y mostrar que las críticas del imperialismo están dominadas por discursos masculinos.

Por eso, para Maldonado-Torres se trata de una “descolonización epistémica” (que procura por alternativas a formas de vida y producción capitalistas) y una “pluralización de modos de pensamiento”, porque “culturas y religiones son repositorios de conocimientos y fuentes de teoría” (el Islam es, pues, una epistemología cultural) y es necesario “reconocer y captar recursos epistémicos de filosofías no-europeas”¹⁰⁵ que sean críticas que ofrezcan alternativas a la modernidad: la crítica debe ser “pluritópica” y “di-versal”, no “monotópica” y “universal”¹⁰⁶.

En su visión, por tanto, las discontinuidades entre primera y segunda modernidad son menores que se afirman, debiendo reconocerse que **“religión es un concepto moderno que nunca puede subsistir sin su opuesto, secularismo moderno”** y que **“lo que muchas veces es referido como religión puede ser colonizado a sí mismo como secularismo”**¹⁰⁷

¹⁰⁵ MALDONADO-TORRES, op. cit., p. 379-380.

¹⁰⁶ Idem, p. 381.

¹⁰⁷ Idem, p. 383.

1.2.4.3. Repensar el secularismo

Las genealogías de Sayyid y Maldonado-Torres posibilitan verificar, tanto las formas como las fronteras entre sagrado y profano fueran duplicadas como moderno y no-moderno, occidental y no-occidental, como las modificaciones que la ecuación misma de la tensión se va transformando (lo que era sagrado pasa a profano y viceversa), bajo la manutención de premisas imperiales y coloniales.

Para ambos, el problema no es tanto que secularismo sea una invención europea, sino que mantiene una hegemonía epistémica occidental, alejando otras epistemologías. El secularismo es, en realidad, el “otro” de lo “religioso”.

Por eso, Talal Asad afirma que el secularismo “intenta frenar los excesos inhumanos” de lo que identifica como ‘religión’, pero permite otras “crueldades que pueden ser justificadas por un cálculo secular de utilidad social y un sueño secular de felicidad” (las atrocidades de Segunda Guerra Mundial, el sistema carcelario de los EEUU, el tratamiento a los que buscan asilo en Europa, etc.).

Y bastaría examinar las formas de violencia que caracterizan los estados seculares internamente (raza, género, clase, etc.) y externamente (neoimperialismo, creación de esferas de influencia, guerras de contra insurgencia, etc.) para “ver como es problemática la reivindicación respecto a la existencia de menos violencia en sociedades seculares”.

No hay porque afirmar que la secularización nunca ocurrió totalmente en Occidente: hay diferentes y históricamente cargadas respuestas para la “amenaza de religión pública a la libertad política y al progreso”. Al revés, pues, se trata de un “proceso”, y no un “estado final completo” y tal proceso puede “tomar la forma según el entendimiento occidental”, de como el Occidente se ve.¹⁰⁸

La definición operacional de Saba Mahmood parece ser la más acertada: la solución política ofrecida por la doctrina del secularismo no reside tanto en la separación entre Estado y religión, ni tampoco en garantizar la libertad de religión, sino **“en la forma de subjetividad que una cultura secular autoriza, las prácticas que rescata como verdaderamente (*versus* superficialmente) espirituales, y la particular relación a la historia que receta”**.¹⁰⁹

No es tanto la neutralización del espacio político de la religión, sino la “producción de una forma particular de sujeto religioso, compatible con la racionalidad y el ejercicio de las reglas políticas liberales”¹¹⁰, o sea, su aspecto “normativo”. Por eso, en el “imaginario secular”, el significado del velo “es decidido por un veredicto previo a la tradición” debe ser “destruida para que la razón, la cultura y el espíritu libre capten el verdadero significado de la religión”¹¹¹.

¹⁰⁸ ASAD, Talal. IN: SHAIKH, Nermeen. *The present as history; critical perspectives on global power*. New Delhi: Stanza, 2008, p. 217, 211 y 210.

¹⁰⁹ MAHMOOD, Saba. Secularism, Hermeneutics, and Empire: the politics of Islamic Reformation. *Public Culture*, (18): 2, 2006, p. 328.

¹¹⁰ Idem, p. 344.

¹¹¹ Idem, p. 344.

Las observaciones acríicas de que la “religión debe ser un tema privado en las sociedades modernas”, olvidan que la ideología secular no es indiferente a la conducta que las personas tienen socialmente y en público: “normas seculares dictan cuando y como la afiliación religiosa debería expresarse en la vida pública” y sólo desde tal punto de vista es posible empezar a comprender la ansiedad que el velo provocó y todavía provoca en Francia, Turquía, Holanda, Egipto y Inglaterra.¹¹²

Esta “rearticulación” y “reformulación” entre la religión y el reino de la política que se torna invisible cuando se conceptúa religión como un tema de creencia privada, de locus de individual. Desde ahí, la observación de la autora de que “las modernas condiciones de gobierno tornan imposible no relacionarse con el campo de lo político aunque la reivindicación se haga para cambiar como alguien vive religiosamente.”¹¹³

Las relaciones entre público y privado y, así, entre secular y profano son, pues, mucho más complejas. Como resaltan Saba Mahmood y Charles Herschkind¹¹⁴ solamente ciertas expresiones de “fe personal”- y no otras- son toleradas en las sociedades liberales y, así, lo que es “relegado para la esfera de lo personal es aún una decisión **pública**”, debiéndose cuestionar la idea de que si los islámicos dejan su fe para el espacio privado su comportamiento si

¹¹² MAHMOOD, Saba. IN: SHAIKH, op. cit., p. 170.

¹¹³ Idem, p. 160.

¹¹⁴ MAHMOOD, Saba & HIRSCHKIND, Charles. Feminism, the Taliban and the politics of counterinsurgency. *Anthropological Quarterly*, Spring 2002, 75, 2, p. 351.

tornaria aceptable para las sensibilidades seculares.

Por ejemplo: la adopción de la educación secular compulsoria para niños entre seis y trece años de idade, em Francia, em 1882, como forma de “cultivar futuros ciudadanos que podrían tomar parte em la formación de la opinión pública responsable”, ocurre simultaneamente al proceso de extensión colonial -Tunisia 1881, Marruecos 1907 y pa delante, al estatuto de laïcité (1905) e de Crémieux Décrée de 1870, por lo cual se reconoce el status de ciudadano integral a las minorias judias, negandose a las islámicas. Vale decir, tudo ocurre em la Tercera República colonialista.¹¹⁵

Por tales motivos, Judith Butler, ironicamente, afirma que si admitimos que la “religion pertenece a la esfera privada, tenemos que preguntar primero 'que religión' fue relegada a la esfera privada y cual, si hay alguna, circula por la esfera pública sin ser cuestionada” y, de esta forma, distinguir entre “religiones-en plural-legitimas y ilegítimas ordenando la distinción entre publico y privado”. La vida publica, en esto sentido, sería la reafirmación de una tradición religiosa predominante “como *la* secular”, de tal forma que “algunas religiones no solo están 'dentro' de la esfera pública, pero también contribuyen para fijar unos criterios que delimitan lo público y lo privado.”¹¹⁶

En sus nuevos aportes, Saba Mahmood ha insistido en que, tratandose de derecho a la libertad religiosa, el Estado hace sustantivos argumentos y reclamos sobre o que es esencial o no esencial em domínio de creencia

¹¹⁵ ASAD, Talal. *Reflections on secularism and the public sphere*. Postado em 19 de abril de 2009. Disponible en: <http://www.islamamerica.org/ArticleLibrary/ReflectionsonSecularismandthePublicSphere.aspx>

¹¹⁶ BUTLER, Judith. ¿El judaísmo es sionismo? IN: HABERMAS et alii, op. cit, p. 69-70.

religiosa (por ejemplo, el velo como parte de Islam o como simplemente simbolo cultural), que, por su vez, es justamente una “violación del clamor del Estado de se abstener de intervenciones en dominio religioso”. ¹¹⁷

Para ella, antes que ser una vista como una “corrupción” del derecho a la libertad religiosa, eso sugiere que la antinomia es interna a la “arquitectura conceptual” del derecho mismo.

Así, el derecho a libertad religiosa no es simplemente un instrumento legal que protege la 'santidad' de la creencia religiosa, pero también es una “tecnología de gobernanza moderna” que asegura el derecho soberano del Estado de regular todos los dominios de la vida social, una parte necesaria de las cuales es justamente la religión.

Pero haciendo así, el concepto legal de orden pública acaba por privilegiar las creencias, valores y prácticas de la tradición religiosa mayoritaria. Desde su punto de vista, la intolerancia religiosa no puede ser entendida simplemente como un producto de valores sociales, religiosos y culturales, pero necesita atender para la operación del moderno poder secular en generar nuevas formas de prejuicios religiosos y de realzar otros antiguos. ¹¹⁸

Y pues, el secularismo como principio debe ser visto menos como “una

¹¹⁷ MAHMOOD, Saba & DANCHIN, Peter. Immunity or Regulation? Antinomies of religious freedom. *South Atlantic Quarterly*, winter 2014, 113:4, 129-159.

¹¹⁸ Idem, p. 130.

separación de religión en relación a la política (como muchas veces se asume) y mucho más como una regulación en curso de la religión a través del Estado e instituciones cívicas que constantemente enrollan religión y política”¹¹⁹

Desde estas distintas miradas, es posible retener como principales:

a) el proceso de secularización implicó el desprecio por los conocimientos tanto de la mujer, cuando de la religión, al mismo tiempo en que procuró “borrar” marcas de un racismo epistémico;

b) no hay vinculación automática e inmediata entre secularismo y derechos de la mujer, ni mesmo entre secularismo y derechos humanos;

c) el privilegio de la razón secular subordinó el lenguaje religioso;

d) el espacio público fue construido como el ámbito de la racionalidad, de la civilización y de la normalidad (incluso sexual), al paso que el espacio doméstico fue visto como incivilizado/bárbaro, irracional/religioso y anormal;

e) la decisión sobre lo que es publico o privado y, por tanto, religioso y profano es, fundamentalmente, una decisión pública, a partir de determinadas “normatividades”, que establecen lo que es aceptable, rechazable o tolerable;

¹¹⁹ Idem, p. 130-131.

f) si por un lado la comprensión del mundo excede mucho la comprensión occidental del mundo, la propia modernidad occidental tiene una comprensión limitada de si propia y de sus premisas, como sostiene Boaventura Santos.

Colonialidad, sexismo y racismo hacen parte de la otra cara de eso proceso.

1.3. Multiculturalismo, pluriculturalidad e interculturalidad.

Las tensiones narradas lanzan, pues, desafíos para la ciudadanía como un “conjunto de derechos, prácticas de participación y discursos simbólicos”¹²⁰ y, *pro ende*, las relaciones de culturas en el Estado (el multiculturalismo y sus críticos).

Ramón Panikkar destaca que gran parte de los estudios dedicados al tema de la diversidad cultural son, de hecho, “monoculturales”, tomándose el modelo occidental como punto de partida, e “incluso la mayoría de los estudiosos provenientes de otras culturas se han apresurado a mostrarnos que en sus respectivas culturas existía también aquello que se ha venido llamando con este nombre”, sea filosofía, derecho, política y otros conceptos o ciencias.

¹²⁰ MODOOD, Tariq. *Multiculturalism*. Cambridge: Polity, 2007, p. 128.

Pero pocas veces “se han preguntado crítica y temáticamente qué preguntaban cuando se planteaban la cuestión”.¹²¹

Hay que buscar equivalentes homomórficos que:¹²²

“no son meras traducciones literales, ni tampoco traducen simplemente el papel que la palabra original pretende ejercer (la filosofía en este caso), sino que apuntan a una función equiparable al supuesto papel de la filosofía. Se trata pues de un equivalente no conceptual sino funcional, a saber, de una analogía de tercer grado. No se busca la misma función (que la filosofía ejerce), sino aquella equivalente a la que la noción original ejerce en la correspondiente cosmovisión.”

Así, por ejemplo, “Brahman” no es para los occidentales, sin más, la traducción de “Dios”, una vez que ni los conceptos son correspondientes (los atributos son distintos), ni tampoco las funciones se equivalen (Brahman no es creador ni providente, como Dios): “cada una de estas dos palabras expresa una equivalencia funcional en las dos correspondientes cosmovisiones”.¹²³

Pero la correlación no siempre es biunívoca: religión puede ser traducida por “dharma”, pero no se puede traducir “dharma” por “religión”.¹²⁴

Su intento es buscar una vía intermedia entre la “mentalidad colonial que cree que con las nociones de una sola cultura puede expresar la totalidad de la

¹²¹ PANIKKAR, Raimon. *Religión, filosofía y cultura*. Disponible en: <www.polylog.org/them/1.1/fcs3-es.htm>, §§ 18 y 19

¹²² Idem, § 21.

¹²³ Idem, § 22.

¹²⁴ Idem, § 25.

experiencia humana”, y el extremo opuesto que cree que “no es posible la comunicación entre las diversas culturas, que deberían, entonces, autocondenarse a un *apartheid* cultural para preservar su identidad”.¹²⁵

Este es el fundamento de la hermenéutica diatópica, entendida como una “reflexión temática sobre el hecho de que los *loci* (*topoi*) de culturas históricamente no relacionadas tornan problemáticas la comprensión de una tradición con las herramientas de otras y las tentativas hermenéuticas de rellenar estos huecos, un enfoque que se realiza por medio de distintos *topoi* (*diatopoi*).¹²⁶

Cada cultura tiene una visión del mundo, como una galaxia que “segrega su auto comprensión y, con ella, criterios de verdad, bondad y belleza de todas las acciones humanas”, además de la importancia del mito, que ofrece “el horizonte de inteligibilidad” en el que tenemos “necesidad de colocar no importa cuál idea, convicción o acto de conciencia para que pueda ser captado por nuestro espíritu.”¹²⁷

Panikkar combate tanto el monoculturalismo como el multiculturalismo. Para este autor, el primero admite un gran abanico de diversidades culturales, pero solamente con un mismo fondo común. El segundo, porque consiste en la

¹²⁵ Idem, § 28.

¹²⁶ PANIKKAR, Raimundo. Seria a concepção de direitos humanos um conceito ocidental? IN: BALDI, César Augusto (org). *Direitos humanos na sociedade cosmopolita*. Rio de Janeiro: Renovar, p. 208, 2004.

¹²⁷ PANIKKAR, Religión, § 50.

existencia separada y respetuosa entre las distintas culturas, cada cual en su mundo, es decir, una pluralidad de culturas inconexas entre sí, un “pluralismo atomizado y separado”.¹²⁸

Uno asfixia por “opresión a las otras culturas”, y el otro nos conduce “a una guerra de culturas (con la previsible derrota de las más débiles) o nos “condena a un *apartheid* cultural que, a la larga, también se hace irrespirable.”¹²⁹

Por otros motivos, Javier de Lucas defiende la interculturalidad, en lugar de la multiculturalidad. Según él, la multiculturalidad sería, más que un modelo, un hecho social:¹³⁰

“Esto es, la existencia de hecho de las manifestaciones de la diversidad, del pluralismo cultural, es decir, la presencia en una sociedad de grupos con diferentes códigos culturales (identidades culturales propias) como consecuencia de diferencias étnicas, lingüísticas, religiosas o nacionales, que es lo que designamos como sociedades multiétnicas carece de sentido, pues, proponer la multiculturalidad como una meta a alcanzar o como un objetivo a destruir o corregir.”

La multiculturalidad, a su vez, “del mismo modo que la asimilación impuesta o la segregación”, es una de las respuestas normativas a esa realidad, a sus desafíos nuevos, a sus problemas y necesidades, y se “sitúa, por tanto, en un plano distinto del de los hechos, en el de los ideales, valores o principios, en

¹²⁸ Idem, § 88.

¹²⁹ Idem, § 93.

¹³⁰ LUCAS, Javier de. La respuesta del derecho en una sociedad multicultural. IN: *Puertas que se cierran*. Barcelona: Icaria, 1996, p. 81.

el plano normativo”. No es la única, ni tampoco la receta salvadora.¹³¹

Según Catherine Walsh, la interculturalidad intenta “romper con la historia hegemónica de una cultura dominante y otras subordinadas” y, de esa manera, “reforzar las identidades tradicionalmente excluidas para construir, tanto en la vida cotidiana como en las instituciones sociales, un con-vivir de respeto y legitimidad entre todos los grupos de la sociedad”.¹³² No es un nuevo modelo totalizante, sino una “perspectiva, un proceso y un proyecto de vida por construir”.¹³³

En su cuadro teórico, se hace diferencia entre inter, multi y pluriculturalidad. La multiculturalidad, según la autora, es un término “descriptivo”, que se refiere a la “multiplicidad de culturas existentes dentro de un determinado espacio-local, regional, nacional o internacional”, sin que necesariamente “tengan una relación entre ellas”, como una forma de “separación o segregación entre culturas demarcadas y cerradas sobre sí mismas, sin aspecto relacional”.

Es la visión que trabaja con la noción de tolerancia como eje del problema multicultural (“problema de minorías”), pero que, en realidad, oculta “la permanencia de las desigualdades e inequidades sociales que no permiten a

¹³¹ Ibidem, p. 82.

¹³² WALSH, Catherine. *Interculturalidad, Estado, sociedad: luchas (de)coloniales de nuestra época*. Quito: Abya Yala, 2009, p. 41.

¹³³ Ibidem, p. 15.

todos los grupos relacionarse equitativamente y participar activamente en la sociedad”: deja, pues, intactas las estructuras e instituciones que “privilegian a unos en relación a los otros”.¹³⁴

Una visión, por tanto, próxima de las observaciones de Wendy Brown sobre las formas de tolerancia que constituyen prácticas políticas como expresión de dominación, aún cuando ofrecen “protección o incorporación para los menos poderosos” (un verdadero “discurso civilizacional”): “cuando una civilización tolerante encuentra sus límites, nunca dice que está encontrando diferencias políticas o culturales, pero que está encontrando los límites de la civilización misma”.¹³⁵ La diversidad, en la multiculturalidad, se expresa “en su forma más radical, por separatismos y etnocentrismos y, en su forma liberal, por actitudes de aceptación y tolerancia”.¹³⁶

Para Walsh, la interculturalidad no se trata de simplemente “reconocer, tolerar o incorporar lo diferente dentro de la matriz y estructuras establecidas”, sino de “implosionar – desde la diferencia – las estructuras coloniales del poder”, de “reconceptualizar y refundar estructuras sociales, epistémicas y de existencias”, que ponen en relación “equitativa las lógicas, prácticas y los modos culturales diversos de pensar, actuar y vivir”.

¹³⁴ Ibidem, p. 42-43.

¹³⁵ BROWN, Wendy. *Regulation aversion: tolerance in the age of identity and Empire*. Princeton: Princeton University, 2006, p. 176-205, en especial p. 203.

¹³⁶ WALSH, op. cit., p. 46.

Es distinta, una vez más, de la pluriculturalidad, que “indica una convivencia de culturas en el mismo espacio territorial, aunque sin una profunda interrelación equitativa entre ellas”: son varias culturas en un espacio que, juntas, supuestamente, “hacen la totalidad nacional”. Es lo que ocurre con las visiones de pueblos indígenas y negros conviviendo con blanco-mestizos en América del Sur.¹³⁷

Para la autora, la interculturalidad busca desarrollar una “interacción *entre* personas, conocimientos, prácticas, lógicas, racionalidades y principios de vida culturalmente diferentes”, admitiendo las asimetrías sociales, económicas, políticas y de poder, de forma a “confrontar los racismos y las desigualdades en los intercambios culturales, entre culturas mismas y como parte de las estructuras e instituciones de la sociedad”.¹³⁸

No se intentan erradicar las diferencias culturales, ni tampoco formar nuevas identidades mezcladas, sino “propiciar una interacción dialógica entre pertenencia y diferencia, pasado y presente, inclusión y exclusión, control y resistencia”, sin desaparecer la colonialidad del poder y su estructuración social.¹³⁹

“Es en este espacio fronterizo de relación y negociación en el que se construyen y emergen estrategias, expresiones, iniciativas, sentidos y prácticas interculturales, que desafían la homogeneidad, el control cultural y el mestizaje como discurso de poder; es

¹³⁷ Idem, p. 43-44.

¹³⁸ Idem, p. 45.

¹³⁹ Idem, p. 46.

decir, la matriz colonial y la hegemonía de la cultura dominante.”

Dos imágenes distintas, de culturas diferentes, pueden establecer la idea de “frontera” que Walsh intenta demostrar.

La primera, sostenida por Gloria Anzaldúa, feminista mexicana, viene del *nauatl*, la lengua de los aztecas y mexicas: **nepantla**, que significa “la mitad de” o “en medio de”. Anzaldúa lo usa como “lugar en medio de todos los lugares, el espacio *in between*, la etapa límite o períodos de transición en la formación de identidad”.

Es una expresión de “desafío, confronto o reafirmación” de la “propia identidad antes de llegar a un punto de éxtasis”, de verificar que “hay muchas formas de conocimiento, que las epistemologías también existen fuera de la ideología occidental, y que hay muchas formas de aprender, ser y expresar fuera de las rígidas categorías que reivindican construir la identidad de un pueblo en una forma particular”. Como espacio fronterizo, se está más expuesto a otras perspectivas, sentimientos, eventos, imaginarios, distintos mundos, un “espacio relacional”.¹⁴⁰

¹⁴⁰ Las consecuencias epistemológicas de la teoría de la feminista chicana están en: OROZCO-MENDOZA, Elva Fabiola. *Borderlands Theory: producing border epistemologies with Gloria Anzaldúa*. Master of Arts in Political Science, Virginia Polytechnic Institute and State University, Abril 2008. Disponible en: http://scholar.lib.vt.edu/theses/available/etd-05062008-175949/unrestricted/Final_thesis_corrected.pdf p. 46-48. Desde una perspectiva indiana, Sharmila Rege utiliza la expresión “Gavkusa Baheril”, que significa “fuera de márgenes de la aldea/del pueblo”, el asentamiento de los “dalits” y, pues, “literalmente fronteras que crean pueblos cuya condición ontológica cotidiana es una de liminaridad” (REGE, Sharmila. *Histories from the borderlands*. Disponible en: <http://www.india-seminar.com/2000/495/495%20sharmila%20rege.htm>

La otra imagen viene de la tradición musulmana, con los escritos de Ghazali (muerto en 1111): **dihliz**, una expresión del persa que significa “el espacio intermedio entre la casa propiamente dicha y el perímetro exterior de la morada”, un espacio, al mismo tiempo, dentro y fuera, en la frontera y en medio, intersticial, que permite “acceder más de una cultura y experiencia porque su meta es buscar paradigmas transicionales de conocimiento”.

Según Moosa, es también la palabra que caracteriza Ghazali: por un lado, se apropia de elementos culturales de la cultura dominante y, por otro, “transforma significados a través de yuxtaposiciones o usos innovadores para, sutilmente, subvertir y desafiar los significados existentes.”¹⁴¹

La interculturalidad – y con eso, los derechos humanos – no puede reducirse a una “simple mezcla, fusión o combinación híbrida de elementos, características o prácticas culturalmente distintas”. En especial en las Américas, la ideología de la “unión nacional” (que en Brasil corresponde a la “democracia racial”, y en otros países al blanqueamiento) no puso en cuestión las relaciones coloniales.

Desde ahí, la expresión de Silvia Rivera – “**mestizaje colonial**” – en que “la supuesta jerarquía de la cultura occidental sobre las culturas nativas permanece incuestionada”, la incomunicación bloquea las demandas de “abajo”,

¹⁴¹ MOOSA, Ebrahim. Contrapuntal Readings in Muslim thought: Translations and transitions. *Journal of the American Academy of Religion* (74): 1, mar 2006, p. 115-116. Disponible en: http://www.ebrahimmoosa.com/Home/Publications_files/MoosaJAAR06.pdf

y “la normalización, internacionalización y naturalización de la violencia en el mundo cholo-indio continúa generando conflictivos procesos de disciplinamiento y despojo cultural”.¹⁴²

Por este motivo, la socióloga boliviana critica la “hibridez” que, en realidad, es una “esterilidad” y trae otra imagen desestabilizadora, desde su vivencia aymará: **chhixi**, una palabra que tiene diversas connotaciones, porque es “un color producto de la yuxtaposición, en pequeños puntos o manchas, de dos colores opuestos o contrastados: el blanco y el negro, el rojo y el verde, etc.”. Desde su idea, que no busca la homogeneidad, sino la diferencia, sostiene:¹⁴³

“Es ese gris jaspeado resultante de la mezcla imperceptible del blanco y el negro, que se confunden para la percepción sin nunca mezclarse del todo. La noción *chhixi*, como muchas otras (*allqa*, *ayni*) obedece a la idea aymará de algo que es y no es a la vez, es decir, a la lógica del tercero incluido. Un color gris *chhixi* es blanco y no es blanco a la vez, es blanco y también es negro, su contrario. Una piedra *chhixi* esconde en su seno animales míticos como la serpiente, el lagarto, las arañas o el sapo, animales *chhixi* que pertenecen a tiempos inmemoriales, a jaya mara, aymará. Tiempos de la indiferenciación, cuando los animales hablaban con los humanos. La potencia de lo indiferenciado es que conjuga los opuestos. Así como *allqamari* conjuga el blanco y el negro en simétrica perfección, *chhixi* conjuga el mundo indio con su opuesto, sin mezclarse nunca con él.”

Estos espacios de “transición” ponen en discusión, en especial para las

¹⁴² RIVERA CUSICANQUI, Silvia. Nuevos partidos, viejas contradicciones. IN: ALBO, Xavier & BARRIOS, Raúl. *Violencias encubiertas en Bolivia*. La Paz: CIPCa-Aruwyiri, 1993, p. 127

¹⁴³ RIVERA CUSICANQUI, Silvia. Chhixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores. IN: YAPU, Mario (compilador). *Modernidad y pensamiento descolonizador. Memoria Seminario Internacional*. La Paz: PIEB, 2006, p. 11.

Américas, la idea más comúnmente aceptada de mezcla y la noción de homogeneidad que está en las concepciones de Estados nacionales. Una concepción de derechos humanos que se diga “mestiza” debe tener en cuenta las observaciones sobre interculturalidad.

2. Derecho islámico: entre la tradición y la modernidad, entre el malentendido y las re-elaboraciones de derechos humanos.

2.1. La Umma islámica y los derechos humanos

Raimon Panikkar establece, en relación a los derechos humanos, la siguiente metáfora:¹⁴⁴

“Los derechos humanos son una ventana a través de la cual una cultura determinada concibe un orden humano justo para sus individuos, pero los que viven en aquella cultura no ven la ventana; para eso, necesitan la ayuda de otra cultura, que, a su vez, mira a través de otra ventana. Yo creo que el paisaje humano visto a través de una ventana es, al mismo tiempo, semejante y diferente de la visión que se tiene desde otra. Llegado el caso, deberíamos despedazar la ventana y transformar los diversos portales en una única apertura, con el consecuente riesgo de colapso estructural, ¿o deberíamos, aún mejor, ampliar los puntos de vista tanto como sea posible y, sobre todo, lograr que las personas sean conscientes de que existe, y debe existir, una pluralidad de ventanas?

Aunque es difícil abandonar la referencia a los derechos humanos - una vez que éstos constituyen nuestro topos de referencia, es necesario, con todo, “abrir este topos al máximo, para permitir que emerjan lazos de encuentro, de

144

PANIKKAR, Raimon. Seria a noção de direitos humanos um conceito ocidental? , op. cit, p. 206.

socialización y de enriquecimiento mutuos con otras tradiciones humanas”.¹⁴⁵

La propuesta, tal como ha sido delineada arriba, busca encontrar equivalentes homomórficos en las demás culturas, encontrar conceptos, designaciones o cosmovisiones que manifiesten preocupaciones y aspiraciones semejantes o mutuamente comprensibles.

Los topoi, como nos enseña la Retórica, son lugares comunes teóricos, premisas fundacionales de la argumentación que, por ser autoevidentes, permiten producir cambio de argumentos y, por lo tanto, el diálogo.

El dislocamiento de los topoi fuertes desde una cultura hacia el contexto de otra, sin embargo, los deja vulnerables, porque, recontextualizados, pasan a ser vistos como meros argumentos, y ya no como premisas evidentes. Es la razón de que se le llame “hermenéutica diatópica” (“dia”: a través; “topos”: lugares comunes teóricos).

Los argumentos de una cultura - y la cultura misma - solamente pueden ser reconocidos como incompletos cuando en presencia de otra cultura; es decir, la incompletitud de una cultura solamente es perceptible a la luz de otra. Por ello la metáfora panikkariana de la ventana desde la cual visualizamos determinadas cuestiones: la finalidad es “ampliar al máximo la conciencia de la incompletitud

¹⁴⁵ EBERHARD, Christoph. Construire le dialogue interculturel: le cas des droits de l’homme. Disponible en <http://www.dhdi.free.fr/recherches/droithomme/articles/eberconstruiredi.pdf> p. 15.

mutua a través de un diálogo que se desenvuelve, por así decir, con un pie en una cultura y otro pie en la otra”.¹⁴⁶

Walter Mignolo, por su vez, insiste que la hermenéutica diatópica de Panikkar permanece dentro de una “cierta concepción de relativismo cultural”. Para el pensador argentino, si alguien “concibe culturas como entidades discretas que pueden ser comparadas, usted aún continua dentro del cuadro colonial que clasifica el mundo y lo divide dentro de entidades culturales”.¹⁴⁷

Así, si pensarnos que “la moderna epistemología y la colonialidad del poder vienen junto con la clasificación de las culturas mundiales, entonces hay que admitir que epistemología es situada em algun lugar” y, mucho más, justo en “el *locus* de enunciación que clasifica el mundo en discretas entidades culturales”.¹⁴⁸

Como bien ha destacado Rhoda Howard, si todas las sociedades tienen una concepción de dignidad humana y justicia social, solamente algunas la traducen en términos de sistemas de derechos, al paso que la gran mayoría rechaza la expresión de la dignidad en términos de derechos inalienables del ser humano físicamente individualizado contra la familia, la comunidad o el Estado.¹⁴⁹

¹⁴⁶ SANTOS, Boaventura de Sousa. Por uma concepção multicultural dos direitos humanos. In: BALDI, César Augusto (org.) *Direitos humanos na sociedade cosmopolita*. Op. cit., p. 257.

¹⁴⁷ MIGNOLO, Walter. I am where I think: epistemology and the colonial difference, *Journal of Latin American Cultural Studies*: Travesía, 8:2, 242.

¹⁴⁸ Idem, p. 242.

¹⁴⁹ HOWARD, Rhoda. Dignity, community and human rights. In: AN-NA'IM, Abdullahi (ed.). *Human*

Según Boaventura de Sousa Santos, es posible ejercitar la referida hermenéutica diatópica entre el topos de derechos humanos y el topos de Umma de la cultura islámica.

En su entendimiento, el concepto de Umma “se refiere siempre a la comunidad étnica, lingüística o religiosa de personas que son el objeto del plan divino de salvación” y, en la medida en que la actividad profética de Mahoma “iba avanzando, los fundamentos religiosos de la umma se volvieron cada vez más evidentes y, consecuentemente, la umma de los árabes fue transformada en la umma de los musulmanes.”¹⁵⁰

A partir del topos de la Umma, la incompletitud de los derechos humanos individuales “reside en el hecho de, con base en ellos, ser imposible fundar los lazos y las solidaridades colectivas sin las cuales ninguna sociedad puede sobrevivir, y mucho menos florecer.”¹⁵¹

Esta dificultad se hace evidente en lo que se refiere a la aceptación de derechos colectivos de grupos sociales o pueblos (mujeres, minorías étnicas, niños, pueblos indígenas) y que, en el plano jurídico, es responsable también por la resistencia a los mecanismos de litigio colectivo (de que dan muestra los intentos, en Brasil, de reducir la legitimidad del Ministerio Público y de sindicatos

rights in cross-cultural perspectives, a quest for consensus. Pennsylvania: University Press, p.91, 1992.

¹⁵⁰ SANTOS, Boaventura de Sousa. Idem, p. 259.

¹⁵¹ Idem, ibidem, p. 260.

para proponer acciones colectivas o, más aún, en su ejecución). Una dificultad que, en el entender de Boaventura Santos, es más amplia: es la “dificultad en definir la comunidad en tanto arena de solidaridades concretas, campo político dominado por una obligación política horizontal”, idea que, central para Rousseau, fue proscripta del pensamiento liberal.

Por otro lado, a partir del topos de los derechos humanos, la Umma destaca, excesivamente, “deberes en detrimento de derechos y, por esta razón, tiende a perdonar desigualdades que de otro modo serían inadmisibles, tales como la desigualdad entre hombres y mujeres o entre musulmanes y no musulmanes”.

Weeramantry, a su vez, entiende que la cultura islámica puede ayudar a enriquecer la cultura de derechos humanos justamente porque “el énfasis en los derechos necesita ser temperado con el correspondiente énfasis en los deberes”, del mismo modo que “el énfasis en valores exclusivamente materiales necesita ser temperado por un énfasis en los valores sociales, humanísticos y culturales, que tienden a ser oscurecidos por la discusión de derechos puramente civiles y políticos.”¹⁵²

Así, si la debilidad fundamental de la cultura occidental consiste en “establecer dicotomías demasiado rígidas entre el individuo y la sociedad,

¹⁵² WEERAMANTRY, C. G. *Islamic Jurisprudence: an international perspective*. Kuala Lumpur: Other Press, p. 125, 2001.

volviéndose, así, vulnerable al individualismo posesivo, al narcisismo, a la alienación y a la anomia”, la debilidad fundamental de la cultura islámica se debe al hecho de no “reconocer que el sufrimiento humano tiene una dimensión individual irreductible, que sólo puede ser adecuadamente considerada en una sociedad no jerárquicamente organizada.”¹⁵³

De este modo, si la hipótesis de Boaventura Santos en relación al equivalente homomórfico del Islam¹⁵⁴ está correcta, los intentos de reconfiguración de la Umma son altamente prometedores.

A partir del reconocimiento de la progresiva expansión del Islam a través del mundo, incluyéndose Europa, se habla, incluso, sobre “diáspora islámica” (en comparación con la judía), lo que abrió espacio para un nuevo imaginario en relación al concepto de Umma.

Interpretado como “lugar de pertenencia” o de “comunidad imaginaria”, el hecho es que la noción presenta un serio desafío a la idea tradicional de “nación”: “el Islam interrumpe la lógica de nación”, porque lo principal es el

¹⁵³ SANTOS, Boaventura de Sousa. Idem, p. 260.

¹⁵⁴ Se adopta, aquí, la sugerencia de Abdoolkarim Vakil, en el sentido de la utilización de la expresión Islam (Islã, en Brasil, e Islão, en Portugal): “el Islam es una de las pocas religiones que se autodenominó: las otras asumieron como designación los apelativos con que fueron rotuladas por opositores o por elementos externos. El Islam tiene su propio nombre, esto es, tiene el nombre que se dio a sí mismo: Islam. [...] Islamismo es una forma de alienación porque representa una manera de designar esta religión con un término que le es ajeno, que le es impuesto por conveniencia lingüística de equivalencia con las otras religiones: judaísmo, cristianismo, hinduismo, budismo, etc.”. VAKIL, Abdoolkarim. O Islão em contextos minoritários: comunitarismo, cidadania e diálogo intra e inter-religioso. In: Foro Eugênio de Almeida, 22 y 23 de octubre de 2003, Évora, p. 17. Texto cedido, gentilmente, por el autor.

“problema de la integración - y la forma de incluir a varias poblaciones dentro de las fronteras de una nación, y, al mismo tiempo, mantener en foco el problema de sus lealtades para edificar de forma más abarcadora que la nación.”¹⁵⁵

En este contexto de mundo poswestfaliano, Salman Sayyid¹⁵⁶ asegura que la “diáspora islámica” debe ser vista como una “antinación”, porque la Umma no es una comunidad económica o comercial, una civilización o una sociedad lingüística y tampoco demuestra un estilo de vida común: existe la idea de que la proclamación de una subjetividad musulmana puede ser encontrada en todas las comunidades islámicas del mundo, y, así, ocupando una posición “dentro de la periferia, estaría sujeta al proceso de desnacionalización”, lo que abre la posibilidad de “reconfiguración de una formación cultural que es menos y menos particular y más y más universal”.

La nación es una “entidad limitada”, que no está abierta para nada y, así, “el único universalismo” que puede articular “está basado en la exclusión antes que en la inclusión”; la “Umma” rechaza todos esos límites, su universalismo y expansionismo explícito es constantemente reiterado”. Si el mundo actual se caracteriza por dos formas de descentralización, la del Occidente, que marca el fin de la Era de Europa, y la del estado-nación periférico, que está asociado a la globalización, es justo: “entre las dos formas de descentralización”, donde se

¹⁵⁵ Para mayores detalles sobre el tema de la diáspora y de las conciencias transnacionales de los islámicos, ver la contribución de TIESLER, Nina Clara. *Consciências transnacionais e diaspóricas entre muçulmanos na Europa: os agentes*. In: VIII Congresso Luso-Afro-Brasileiro de Ciências Sociais, de 16 a 19 de setembro de 2004, Coimbra.

¹⁵⁶ SAYYID, S. Beyond Westphalia: Nations and Diasporas- the case of Muslim Umma. IN: HESSE, Barnor. *Un/Settled Multiculturalisms*, Zed Press, 2000, p. 33-50.

puede “localizar a la Umma islámica, y es esta postura la que le da el carácter diaspórico.”

La nación sugiere “casa” como algo fijo, territorial, al paso que “diáspora” supone “sin hogar”, “sin techo” y, pues, la posibilidad de no pertenencia, de no sentirse plenamente en “casa” como una arena territorial fija.

De otra forma, los musulmanes comparten la posibilidad de contar historias sobre si mismos (“muchos hilos discursivos a través del tiempo para criar una tapicería que puede ser representada como distinta”) y su potencial para generar movilizaciones transnacionales “pone en crisis uno de las mayores piedras angulares del sistema westphaliano, que produce minorías étnicas en oposición a mayorías nacionales”¹⁵⁷

Según él, la articulación de la identidad musulmana- que comparten la posibilidad de contar historias sobre sí mismos- se transforma en “política” en doble sentido: primero, porque ocurre como interrupción del discurso dominante institucionalizado, y segundo, porque, al interrumpir el discurso dominante, subvierte el mecanismo que transforma antagonismos políticos en “diferencias culturales.”

Con el mismo intento de resignificación de la Umma, Farish Noor¹⁵⁸ pugna

¹⁵⁷ SAYYID, S. Contemporary politics of secularism, op.cit, p. 198-9.

¹⁵⁸ NOOR, Farish A. What is the victory of Islam? Towards a different understanding of the Umma and political success in the contemporary world. In: SAFI, Omid (ed). Progressive Muslims - on justice, gender, and pluralism. Oxford: Oneworld, p. 327-331, 2003.

por el reconocimiento de las diferencias internas y por el pluralismo al interior de ésta, por la problematización de la propia identidad mientras multiplicidad y diferencia del otro y por la búsqueda de los caminos comunes que ligan los musulmanes a los otros.

De ello adviene su concepto de “Islam bi la hudud”, un Islam sin fronteras y verdaderamente universal, en el cual busca resignificar tres áreas problemáticas: la cuestión Israel/Palestina, género e igualdad, y, por fin, globalización, medio ambiente y futuro.

Subrayando que la lucha inicial de los palestinos tenía por base una sociedad pluralista y multirreligiosa y que la caricatura del Occidente en relación al Islam es recíproca, se destaca la necesidad de ver que “las tragedias en Bosnia, en Palestina, en Gujarat, en Cachemira, y en otros lugares no son solamente ‘problemas musulmanes’, sino catástrofes humanas y graves violaciones de derechos humanos universales”, una lucha en que judíos, cristianos, hindúes y toda la humanidad está involucrada.

Respecto a la cuestión de género, es importante verificar las contradicciones internas y el doble estándar dentro de la comunidad islámica, de forma a dar igual oportunidad a las voces subalternas y a garantizar, “no solamente el derecho de hablar, sino también el derecho de profesar y pronunciar”, porque “no se puede reclamar respeto e igualdad de trato a menos -

y hasta cuando - que se demuestre el mismo respeto entre nosotros”, es decir, corrigiendo los “errores existentes en el mundo a nuestro alrededor”.

Finalmente, el último dilema se refiere a la imposibilidad de aislarse del resto del mundo, trayendo a la discusión la necesidad de responder a cuestiones que no son estrictamente religiosas, sino que afectan a todas las personas (degradación del medio ambiente, explotación de los recursos finitos, la destrucción de las economías locales, la liberalización de los mercados y la globalización).

Frente a esta realidad - plural, multicultural, desigual, compleja, sin fronteras e injusta - el politólogo malayo afirma:¹⁵⁹

“Necesitamos forjar una nueva cadena de equivalencias capaz de ecuacionar los intereses universales con los musulmanes y los problemas universales con los musulmanes. El corazón musulmán no puede sangrar solamente cuando ve lágrimas y sufrimientos musulmanes. Si nosotros no nos movilizamos por las malas condiciones y el sufrimiento de los otros, si no podemos sentir el dolor y las ansiedades de los otros, si no podemos compartir la alegría y aspiraciones de los otros, entonces no podemos reivindicar los mismos derechos y atribuciones para nosotros mismos. Y tampoco podemos decir que el nuestro es un abordaje universal del Islam. El mensaje universal del Islam no será – y no se transformará - una realidad mientras no ultrapase los dominios del Dar-al-Islam.”

Así reconfigurada, la Umma pasa a constituirse en fermento para un nuevo cosmopolitismo, basado en la idea de que el sufrimiento, el dolor y las

¹⁵⁹ NOOR, Farish A., idem, p. 332

ansiedades no recaen solamente sobre los afectados específicamente, sino sobre toda la humanidad.

La asociación, aquí, se podría hacer con la metáfora del “ciudadano peregrino”, creada por Richard Falk, para designar a “la comunidad humana imaginada del futuro, que encarne la no violencia, la justicia social, el equilibrio ecológico y la democracia participativa en todos los escenarios de la política y de decisión, encarnando estas perspectivas en modos corrientes de sentimiento, pensamiento y acción.”¹⁶⁰

Esta metáfora, que es una nueva invocación del “precursor medieval de la era westphaliana de Estados”, busca dar cuenta de esta realidad de “globalidad de lo normativo, derechos humanos, renacimiento religioso, ley internacional, y de lo funcional, economía mundial y alteraciones climáticas globales”, desafiando la “hegemonía territorial del Estado”.¹⁶¹

Es el espíritu de “un individuo con residencia temporal, comprometido con la transformación tanto espiritual como material, y que esté menos interesado en la solución técnica que permitirá que el gobierno global tenga éxito como un proyecto funcional”¹⁶² y, en esta perspectiva, la comunidad mundial sustentable debe resultar “de una combinación de energías seculares y espirituales”, pues el

¹⁶⁰ FALK, Richard. *On humane governance; toward a new global politics*. Pennsylvania: Pennsylvania University, p. 95, 1995.

¹⁶¹ FALK, Richard. Uma matriz emergente de cidadania: complexa, desigual e fluida. In: BALDI, César Augusto (org). *Direitos humanos na sociedade cosmopolita*. Op. cit., p. 155.

¹⁶² Idem, ibidem, p. 156.

“renacimiento religioso es una fuente indispensable de esperanza, como un peligroso desafío a las conquistas de la modernidad”, y las muchas iniciativas para un diálogo intercultural son parte de esta preparación:¹⁶³

“Es en ese futuro que el ciudadano peregrino imaginará una comunidad de creyentes en el destino colectivo de las especies humanas. Cuando tales actitudes mezclen tendencias al trabajo transnacional y a la innovación institucional, empezarán a surgir las bases para las nuevas variedades de ciudadanía, como patrones apropiados de lealtad, participación y responsabilidad. Tales variedades permanecen por sobre el horizonte, más allá de nuestra capacidad de imaginación, pero sus condiciones previas están comenzando a hacerse claras, con relación a un ethos de no violencia, sustentabilidad, compasión y solidaridad.”

2.2. De la complejidad del “derecho islámico”: conceptualización, fuentes y escuelas jurídicas.

Analizar el “derecho islámico” implica algunas consideraciones adicionales. Aunque los estudios políticos se hayan concentrado en la globalización o mundialización del Islam, los estudios de Derecho Comparado y las respectivas clasificaciones corrientes –de René David a Zweigert & Kotz – mas allá de exagerar la importancia de la división “common law” y “civil law”, tienen dificultades para trabajar fuera del ámbito del Estado-nación, procurando confinar órdenes jurídicas religiosas y consuetudinarias en “sistemas legales nacionales que solamente las reconocen para propósitos limitados”, es decir,

¹⁶³ Idem, ibidem, p. 158.

tienen una visión estrecha, limitada, de pluralismo jurídico¹⁶⁴, estadocéntrica del fenómeno.

Muhammad Masud resalta cuatro órdenes distintas de problemas referentes a los estudios de derecho islámico:

a) tanto islámicos cuanto occidentales se han concentrado en los textos legales, sin atenderse al derecho que los sultanes, “qadis” o “muftis” realmente aplicaban, y, por tanto, incluso la distancia entre la “sharia” y “urf” (la costumbre);

b) están profundamente influenciados por teorías de positivismo jurídico, que consideran derecho solamente lo que es sancionado por el Estado e, por eso, tienden a verlo como un derecho “religioso, fosilizado e inmodificable”;

c) están centrados en la teoría jurídica de Muhammad Idris al-Shafi’s (siglo IX), que era profundamente religiosa y procuraba refutar, en aquella época histórica, otras teorías de derecho islámico, que reconocían otras fuentes jurídicas, tales como las prácticas locales;

d) los “scholars” occidentales fueron siempre particularmente interesados en trazar orígenes del derecho islámico a partir del derecho romano, judío o bizantino. Todos los factores acaban por realzar el carácter no-jurídico

¹⁶⁴ TWINING, William. Lecture IV: Generalizing about law: the case of legal transplants. *The Tilburg-Warwick Lectures*, 2000. Disponible en: http://www.ucl.ac.uk/laws/jurisprudence/docs/twi_til_4.pdf p. 15.

del derecho islámico o a tratarlo como derecho religioso, focalizando su inmutabilidad.¹⁶⁵

El reconocimiento de que lo que se entiende como “derecho islámico” es fundamentalmente una “invención moderna”, es destacado por Sardar:¹⁶⁶

“El derecho islámico, que tiene una larga historia y tradición, por ejemplo, **no fue simplemente estudiado por los orientalistas, fue de hecho construido por ellos**. El orientalismo jurídico presentaba el derecho islámico de forma esencialista y utilizaba esta estrategia para **sostener que los musulmanes son básicamente unos conservadores atados a unas tradiciones y unas costumbres atrasadas**. (...) Semejantes construcciones históricas y legalistas fueron utilizadas tanto para describir a las sociedades orientales como a sociedades despóticas por naturaleza. El despotismo oriental era producto de la ausencia de las instituciones propias de la sociedad civil (...) La ausencia de una sociedad cívica no sólo promovía el despotismo oriental, sino también certificaba que las sociedades musulmanas no podrían desarrollarse económicamente.”

Aun haciendo una crítica de los estudios de derecho comparado, el jurista inglés William Twining destaca, en este sentido, que lo que se llama “derecho islámico” no es solamente importante en los Estados musulmanes o países donde hay una mayoría musulmana: “ es una tradición y un cuerpo de

¹⁶⁵ MASUD, Muhammad Khalid. *Muslim jurists' quest for the normative basis of Shari'a*. Netherlands: ISIM, 2001. Disponible en: http://www.isim.nl/files/inaugural_masud.pdf p. 11-12. El etnocentrismo de los estudios de Derecho Comparado puede ser percibido en muchos autores, como en René David, que resalta que “todos los Estados, es verdad, hicieron una concesión a las ideas del Occidente, porque eso pareció a ellos necesario para mantener su independencia y realizar determinados progresos (...) Todos reconocen, sin duda, **la superioridad técnica del Occidente: las opiniones están, sin embargo, divididas cuanto a la superioridad, en bloque, de la civilización occidental.**” (DAVID, René. *Os grandes sistemas do direito contemporâneo*. São Paulo: Martins Fontes, 1998, p. 21-22). Visible, pues, la idea de “misión civilizatoria del Occidente” y la ocultación del colonialismo.

¹⁶⁶ SARDAR Ziauddin. *Extraño Oriente: historia de un prejuicio*. Barcelona: Gedisa, 2004, p. 25-26.

ideas y prácticas que trasciende las fronteras nacionales” y, así, “el derecho islámico es influyente, tanto formal cuanto informalmente, en mi propio país, aunque no sea reconocido, en general, como fuente de derecho”.

Los tratados de derecho islámico han demostrado que los parlamentos y cortes han tenido en cuenta las ideas y prácticas islámicas, aunque no lo reconozcan como fuente formal de derecho.¹⁶⁷

Desde una perspectiva que acentúa la importancia de diferentes niveles de derecho, el significado del derecho no-estatal y que intenta tomar en serio el pluralismo legal y normativo y, por consiguiente, la “interlegalidad”¹⁶⁸, resalta que el término “derecho islámico” es usado en diferentes acepciones para una tradición jurídica, un cuerpo de doctrina, que puede o no ser geográficamente localizado, o como un fenómeno institucionalizado en determinados lugares. De toda forma, el derecho islámico cuando institucionalizado tiene rasgos especiales:¹⁶⁹

“hay variaciones significativas dentro del Islam; lo que cuenta como musulmán no es siempre claro; interpretaciones y prácticas varían y cambian; hay incertidumbres y opciones sobre la aplicación de reglas islámicas y otras en situaciones particulares; y la población de musulmanes es altamente dispersa por todo el mundo, entre y dentro de muchos países.”

¹⁶⁷ TWINING, op. cit., p.15-6.

¹⁶⁸ TWINING, William. *General Jurisprudence; understanding law from a global perspective*. Cambridge: Cambridge University, 2009, p. 121.

¹⁶⁹ Idem, p. 74.

Además, como bien resalta, el término mismo (*Sharia*¹⁷⁰ en sentido amplio) oscurece “la importante distinción entre el sendero puesto por el Corán (*sharia* como “camino” o “sendero”) y *fiqh* (derecho humanamente elaborado, incluyendo las interpretaciones por los juristas).”¹⁷¹ Y la distinción tiene importancias prácticas sobre las posiciones interpretativas y sobre el intento de versiones liberatorias del Islam.

2.2.1. Sharia y Fiqh: ¿distinción o conceptos iguales?

Literalmente, “Sharia” significa “sendero para el sitio de irrigación, el sendero claro a ser seguido y el sendero por lo cual el creyente tiene que pisar para obtener orientación en este mundo y liberación en el próximo”¹⁷²

En su uso común se refiere “a comandos, prohibiciones, orientación y principios que Dios tiene dirigido a la humanidad referentes a conducta en este mundo y salvación en el próximo” y, pues, su propósito básico es posibilitar a las personas a abandonar “los dictámenes de *hawa*, o sea, la lujuria sin límites y la propensión al mal”.

La humanidad es responsable por “establecer justicia y buen gobierno

¹⁷⁰ Hay divergencia sobre la mejor transliteración del árabe pero aquí se adopta “*Sharia*”, a la excepción de las citas que tienen otra grafía.

¹⁷¹ Idem, p. 72.

¹⁷² KAMALI, Mohammad Hashim. *An introduction to Shari'ah*. Kuala Lumpur: Ilmiah, 2006, p. 12.

de acuerdo con las directrices de *Sharia'ah*".¹⁷³ Kamali observa que "sharia" es solamente una parte de la religión y que la jurisprudencia islámica no reconoce "niveles de distinción dentro del dogma y estructura de creencia del Islam" ¹⁷⁴

Fiqh es la ciencia jurídica, pero *Sharia* y *fiqh* son distintas: mientras la primera "es estrechamente identificada con la revelación divina (*wahy*), el conocimiento que no puede ser obtenido excepto del Corán y de la Sunna"¹⁷⁵, la segunda se refiere al "corpus juris" que es desarrollado "por las escuelas jurídicas (*madhabs*), juristas individuales o jueces por recurso al raciocinio jurídico (*ijtihad*) y expedición de veredictos legales (*fatwa*)."¹⁷⁶

Sharia, así, abraza en su "órbita todas las acciones humanas, mientras que *fiqh* es más estrecha en su ámbito y se dirige principalmente a lo que se refiere como reglas legales prácticas": "el sendero de Sharia es establecido por Dios y su mensaje; el edificio de *fiqh* es erguido por el intento humano". ¹⁷⁷

El ámbito de la *Sharia* es alcanzado por dos formas: el Corán, "que encarna palabra por palabra el discurso y los mandamientos de Dios", y la "conducta ideal del Profeta", que es la *Sunna*, "que explica y clarifica el significado del Corán". *Sunna* en conjunción con el Corán constituyen la *Sharia*; es decir, está establecido que "opinión jurídica o *ijtihad* no son equiparados con

¹⁷³ Idem, p. 12.

¹⁷⁴ Idem, p. 13.

¹⁷⁵ Idem, p. 14.

¹⁷⁶ Idem, p. 3.

¹⁷⁷ Idem, p. 14.

la autoridad de revelación divina”¹⁷⁸

Abdullahi An-na'im, a su vez, ignora tal distinción, que “puede ser útil en sentido técnico de indicar que algunos principios o reglas, si comparados con otros, son más basados en pensamiento especulativo que en soporte textual en el Corán y/o en la Sunna“, pero no significa que “aquellas normas que son tomadas por *Sharia* antes que por *fiqh* son el producto directo de la revelación porque el Corán y la Sunna pueden no ser entendidos ni tener ninguna influencia en el comportamiento humano, salvo a través de los esfuerzos de seres humanos falibles”¹⁷⁹.

En su visión, la distinción no se mantiene, porque las normas son siempre “humanamente entendidas” y, pues, todo entendimiento de la *Sharia*“ es siempre el producto de *ijtihad*, en el sentido común de que raciocinio y reflexión por seres humanos son medios de entender los significados del Corán y de la Sunna del Profeta”.¹⁸⁰

Ziba Mir-Hosseini, antropóloga de origen iraní, sostiene que la distinción tiene consecuencias políticas y epistemológicas, y por eso es fundamental para un diálogo entre derecho islámico y feminismo. Según ella, *Sharia* es sagrada,

¹⁷⁸ Idem, p. 14.

¹⁷⁹ AN-NA'IM, Abdullahi Ahmed. Shari'a in the secular state; a paradox of separation and conflation. IN: BEARMAN, Peri; HEINRICHS, Wolfhart and WEISS, Bernard G. (ed) *The Law Applied: Contextualizing the Islamic Shari'a*, London and New York: I.B. Tauris, 2008, p. 329.

¹⁸⁰ AN-NA'IM, Abdullahi Ahmed. *Islam and the secular state: negotiating the future of Shari'a*. Cambridge: Harvard University, 2008, p. 13.

eterna y universal, al paso que *fiqh* es humana, mundana, temporal y local; la primera es un ideal trascendental que se plasma “en espíritu y trayectoria de los textos islámicos relevados”; la segunda incluye “no solamente las reglas jurídicas (*ahkam*) y derecho positivo (promulgado o legislado) que los juristas musulmanes reivindican estar enraizados en textos sagrados, pero también el vasto corpus de textos exegéticos y jurisprudenciales producidos por *scholars*.

De ahí, resultan diferencias prácticas :¹⁸¹

“lo que los islamistas y otros comúnmente afirman ser un ‘mandato de la Shari`ah’ (por lo tanto, divino e infalible), es, de hecho, resultado de *fiqh*, especulación jurídica y extrapolación (de ahí, humana y falible). **Textos de *fiqh*, que son patriarcales tanto en espíritu cuanto en forma, son frecuentemente invocados como un medio para silenciar y frustrar en musulmanes la procura por justicia terrena-** para las cuales justicia legal y igualdad jurídica son intrínsecas. En línea con emergentes voces feministas, sostengo que **interpretaciones patriarcales de Shari`ah pueden y deben ser desafiadas en nivel de *fiqh***, que nada más es que el entendimiento humano de la voluntad divina- lo que somos hábiles de entender de la Shari`ah en este mundo a nivel legal. En pocas palabras, es la distinción entre Shari`ah y *fiqh* que me permite- como una creyente musulmana- argüir la cuestión de género dentro del marco de mi fe.”

De toda forma, Kamali alerta que Sharia no era usada por los Primeros Califas, que tampoco usaban *fiqh* en sentido de código legal: “estas terminologías emergen mucho más tarde y consisten, principalmente, de designaciones jurídicas que se tornaron usuales cuando un cuerpo de doctrina

¹⁸¹ MIR-HOSSEINI, Ziba. Towards gender equality: Muslim family laws and the Shari`ah”. Disponible en: <http://www.musawah.org/docs/pubs/wanted/Wanted-ZMH-EN.pdf> p. 25-26.

jurídica ya se estaba desarrollando.” Y que la persistente línea de “énfasis en legalismo” evocan las críticas de los *sufís*, que denuncian la tendencia de *fiqh* para “total atención para manifestaciones externas de la religión a expensas de su significado y mensaje.”¹⁸²

2.2.2. ¿Reglas jurídicas y religiosas?

Tanto Kamali cuanto Mir-Hosseini destacan, al contrario de lo que se supone a primera vista, que los juristas musulmanes distinguen obligaciones religiosas y jurídicas: “solamente las últimas son ejecutables a través de sanción formal por medio de cortes de justicia”.

Así, las obligaciones religiosas son primariamente enderezadas para el individuo y están fuera del ámbito de jurisdicción de las cortes. Las reglas de la Sharia, de este modo, son clasificadas en dos categorías: *ibadat* (asuntos de devoción) y *mu`amalat* (asuntos de transacciones civiles/contractuales).

Las primeras reglan las relaciones entre Dios y creyente, con espacio limitado para “racionalización, explanación y cambio, una vez que pertenecen al reino espiritual y a los misterios divinos”, como las disposiciones sobre oración, ayuno, etc, cuyo incumplimiento genera reprimenda moral en este mundo y punición en el próximo, pero “básicamente no son justiciables en las cortes”.

¹⁸² KAMALI, op. cit., p. 5.

Las otras se refieren a las relaciones entre humanos (concernientes, también, al gobierno y judicial) y, pues, permanecen abiertas a “consideraciones racionales y fuerzas sociales, a las cuales pertenecen muchas de las reglas concernientes a mujeres y relaciones de género”¹⁸³ Son justiciables y, por lo tanto, el individuo puede buscar auxilio judicial “si sus derechos son violados por otros o por el gobierno”.¹⁸⁴

Así, como los asuntos humanos están en constante cambio y evolución, hay siempre necesidad de nuevas reglas y disposiciones, nuevas interpretaciones de los textos sagrados, en acuerdo con realidades modificables de tiempo y espacio. Desde aquí, por lo tanto, hay nuevas variaciones: hay los que extraen reglas jurídicas siguiendo la metodología jurídica (*usul al-fiqh*), otros que buscan retornar a los textos sagrados para releerlos sin nociones patriarcales, y también los que se dedican a las teorías y construcciones jurídicas para develar los argumentos racionales y teológicos que subyacen en ellas.

Para Kamali, otro rasgo característico de la *Sharia* se refiere a *Tawhid*, que es la creencia en la unidad de Dios, que se manifiesta en teología, derecho, política, economía, fe: “Dios crió el universo, y toda parte refleja la unidad de su fuente” y, “todas las partes están sincronizadas”. Por eso, no hay divisiones entre distintas facetas de la vida humana: “religión es inseparable, en principio,

¹⁸³ MIR-HOSSEINI, *idem*, p. 27; KAMALI, *op. cit.*, p. 14-15.

¹⁸⁴ KAMALI, *op. cit.* p. 15.

de la política, moralidad y economía, igual que la personalidad humana no puede ser compartimentada en segmentos religiosos, políticos y económicos”.

Así, *Sharia* no solamente regula derechos y obligaciones legales, pero también asuntos no-legales, y *tawhid* domina el punto de vista básico de la *Sharia*, providenciando niveles de distinción entre aspectos legales, morales y religiosos de sus regulaciones.

De esta forma, providencia una escala de valores para evaluar los actos humanos en obligatorios (*wajib*), recomendados (*mandub*), permisibles (*mubah*), reprehensibles (*makrub*) y prohibidos (*haram*). Solamente los primeros y los últimos son expresos por claras determinaciones del Corán y de Sunna. Las otras tres categorías son “suplementares y básicamente no-legales; son designadas para promover virtudes morales y el logro de excelencia en conducta”. De esta forma, *Sharia* “se refiere a todas las áreas de actividad humana, no siempre como un modo impositivo y autoritario, sino muchas veces como forma de ánimo moral y persuasión”¹⁸⁵

2.2.3. Fuentes de la Sharia

Las fuentes reveladas de la *Sharia* son básicamente dos: el Corán y la

¹⁸⁵ KAMALI, op. cit., p. 15-16.

Sunna. El primero no es un documento legal y tampoco constitucional: gran parte de los 6.235 versos conciernen a temas morales y religiosos, asuntos de devoción, hombre y universo, parábolas, historias de otros tiempos o mismo de futuro. Cada capítulo o división se llama *surah* (pl. *suwar*), literalmente “fila”: son 114 de distintos tamaños (más pequeño de tres en la *surah* 103 y el más largo de 286 *ayat* o versos).

A la excepción de la novena *surah* todas empiezan con *basmallah*, una abreviación de la fórmula “*bi-smi allí l-rahmani l-rahim*”- en nombre de Dios, clemente y misericordioso”, usada como símbolo, herramienta mágica, y para caligrafías/ornamentos.¹⁸⁶ Los versos legales (*ayat al-akham*) constituyen lo que se llama “jurisprudencia del Corán” (*fiqh al-Qur’an*), cerca de 350, revelados, en general, en respuesta a problemas puestos.

Cerca de 140 versos se refieren a oraciones (*salah*), limosnas legales (*zakah*), ayuno, peregrinación (*hajj*), caridades (*sadaqat*), juramentos y penitencias (*kaffarat*).

Otros setenta versos son dedicados a casamiento, divorcio, paternidad, custodia de hijos, manutención, herencia, legado; otros setenta sobre transacciones comerciales; treinta sobre crímenes y penalidades; otros treinta sobre derechos y deberes de ciudadanos, justicia, igualdad, consultas;

¹⁸⁶ ALI, Kecia & LEAMAN, Oliver. *Islam; the key concepts*. New York: Routledge, 2008, p. 14-15, 16-17, 137-138.

solamente diez sobre asuntos económicos.¹⁸⁷ Ochenta y cinco de las surah fueron reveladas en Meca y tienen foco en el Islam como fe y estructura de valores morales (derecho y gobierno no son principales en el Corán en el período de Meca).¹⁸⁸

La Sunna, a su vez, es fuente secundaria en relación al Corán y significa “claro camino” o “práctica normativa”, puede ser un buen o mal ejemplo, dirigido al individuo o a la comunidad, en general refiriéndose al Profeta, sus actos, sus palabras y aquello que haya tácitamente aprobado.¹⁸⁹ En realidad, hay divergencia cuanto al hecho de ser la Sunna una fuente independiente, pero es cierto que ella puede consistir de:¹⁹⁰

- a) reglas que meramente confirman y reiteran el Corán, es decir, las reglas son originarias del Corán y meramente corroboradas por éste;
- b) una explicación o clarificación al Corán, sea por la ambivalencia de los términos, sea para especificar términos generales del Corán;
- c) reglamentos para los cuales el Corán es silente, y donde, por lo tanto, el reglamento es originado en la propia Sunna.

¹⁸⁷ Los datos están en KAMALI, op. cit., p. 17.

¹⁸⁸ KAMALI, op. cit, p. 4.

¹⁸⁹ KAMALI, Mohammad Hashim. *Principles of Islamic Jurisprudence*. 2.nd edit. Petaling Jaya: Ilmiah, p. 44, 2004.

¹⁹⁰ Idem, ibidem, p. 61-2.

Hadith (literalmente, narración, noticia) son versiones que reportan las palabras y hechos del Profeta y los primeros compañeros, sea por presenciados por algunos de sus contemporáneos, sea por recogido de su propia boca. El *isnad*, la cadena de autoridades de un hadith, es parte esencial de la transmisión de una tradición.

Atendiendo al *isnad* propiamente dicho, el hadith puede ser: a) sano (*sahih*), cuando la cadena de autoridades es absolutamente perfecta; b) bueno o bello (*hasan*), cuando hay ligera discusión sobre la veracidad o el hadith no es absolutamente fiable; c) débil (*da'if*), si pueden suscitar críticas fundadas respecto a uno o varios transmisores, o sobre su fidelidad. Atendiendo la multiplicidad de cadenas de transmisores, pueden ser: a) auténtico (*mutawatir*), cuando universalmente admitido; b) conocido (*mashur*), conocido de todos, con tres garantes dignos de fe o uno de los Compañeros del Profeta; c) precioso (*aziz*), muy extendido y con al menos dos garantes dignos de fe; d) único (*ahad*), poco conocido y una sola fuente; e) raro (*garib*), poco conocido y en general con uno solo garante de los Seguidores (segunda generación de musulmanes).

Respecto a la continuidad, el *isnad* puede ser: a) fundado (*musnad*), con cadena ininterrumpida hasta uno de los Compañeros del Profeta; b) interrumpido (*manqati*), si falta la garantía del seguidor de segunda generación; c) transmitido (*mursal*), cuando la cadena remota es solamente desde la segunda generación;

d) vago o impreciso (*mubham*), si uno de los garantes es anónimo. La clasificación vale para los sunitas; para los chiítas, hay que buscar el testimonio de Ali y sus seguidores, de forma que los hadith basados en testimonio de Aisha, esposa favorita del Profeta y adversaria de los chiítas, son totalmente rechazados.¹⁹¹ La Sunna, así, será la masa de textos, que recoge las palabras del Profeta, su modo de proceder, sus dichos, hechos, gestos atribuidos, etc.

Muchos aceptan que el Corán puede abrogar (abrogación es *naskh*) la Sunna, pero hay divergencia si Sunna puede abrogar el Corán. Para los hanafitas, si el hadith es auténtico o conocido puede abrogar el Corán; si es único, es imposible revocar el Corán, por poco fiable. Para otros, como al-Shafi'i, solamente el Corán puede abrogar el Corán, nunca un hadith, aunque auténtico o mucho conocido.

Más allá de estas fuentes jurídicas, hay *ijma* (consenso de opiniones), que es, prácticamente, una prueba racional, y, para algunos teóricos, “nada menos que un universal consenso de todos los expertos de la comunidad islámica como un todo puede ser acepta como una conclusiva *ijma*”, una noción seguramente inspirada en la idea “de unidad política de la Umma, antes que en total consenso en asuntos jurídicos” y, de esta forma, sin espacio para

¹⁹¹ SALGADO, Felipe Maíllo. *Vocabulario del historia árabe e islâmica*. 2.ed. Madrid: Akal, 1999, p. 120-121, 226-227. Ver también: ALI & LEAMAN, op. cit, p. 3-4, 135-137. Para un análisis de las implicaciones y explanación de la teoría: KAMALI, Mohammad Hashim. *A textbook of Hadith Studies; authenticity, compilation, classifcation, and cricism of hadith*. 2nd impresión. Leicestershire: Islamic Foundation, 2009.

desacuerdo o divergencia (ikhtilaf).¹⁹²

Se aceptan, todavía, como fuentes *qiyas* (deducción analógica), que, literalmente, significa “comparación” o “similitud entre dos cosas”: “el caso original es regulado por un dado texto, y *qiyas* procura extender la misma regla textual para un nuevo caso.”¹⁹³ Eso todo demuestra que racionalidad y fe no se encuentran separadas en el derecho islámico.

Ijtihad significa “esfuerzo” por un *mujtahid* (que la cumple) en derivar las reglas de la Sharia en determinadas cuestiones a partir de las fuentes. Puede consistir de una interpretación de los materiales de las fuentes e inferencia de reglas a partir de ellas o una opinión respecto a la Sharia en determinado asunto.

Conforme dicho anteriormente, el conocimiento detallado de las distintas reglas de derecho islámico es *fiqh*, al paso que los métodos que son utilizados para la deducción de sus reglas, desde sus fuentes, se denomina *usul al-fiqh*.¹⁹⁴ Buena parte de los tratadistas occidentales, todavía, se dedica solamente al estudio del Corán y de la Sunna, dejando de lado la complejidad del sistema jurídico, sea tratando de forma superficial las reglas de interpretación, los comandos y las prohibiciones, sea despreciando conceptos como *qiyas*, *istihsan* (equidad para fines de soluciones de casos jurídicos), *istishab* (presunción de continuidad), *sadd al-dara'i* (obstruir o bloquear un significado para un

¹⁹² Idem, ibidem, p. 168.

¹⁹³ Idem, ibidem, p. 197.

¹⁹⁴ Idem, ibidem, p. 1-2.

determinado fin).¹⁹⁵

Desde Ghazali, se acepta que la Sharia persigue cinco objetivos (*maqasid*) - fe, vida, intelecto, linaje, propiedad - con absoluta prioridad, al que el jurista Shihab al-Din Al-Qarafi (fallecido en 1285) agregó la protección del honor.

Ibn Taymiyyah (fallecido en 1328) adicionó preservación de vínculos de parentesco, cumplimiento de contratos, honrar los derechos de vecino, sinceridad, pureza moral, etc. Qaradawi extiende la lista para dignidad humana, fraternidad humana, libertad. Kamali propone adicionar los derechos y libertades fundamentales, desarrollo económico, derechos y deberes en tecnología y ciencia como cruciales modernamente.¹⁹⁶

Recuerda, además, que la Sharia identifica tres áreas para los objetivos: educación del individuo (como purificación del carácter), establecimiento de la justicia (en la esfera social) y realización del beneficio para el pueblo en sus asuntos en este mundo o en el posterior (interés público o *maslahah*).

Para demostrar tal búsqueda, se puede ver en la prohibición de beber vino. Hay que determinar el preciso significado de *khamur* (vino). Si en el lenguaje de los árabes en esta época se aplica al vino extraído de las uvas, la extensión a otras sustancias y variedades de vino es una cuestión a ser

¹⁹⁵ Idem, ibidem, preface XIII.

¹⁹⁶ KAMALI, An Introduction., p. 115-119.

decidida.

La palabra usada para la prohibición - *ijtabibuhu* (evitar) - difiere si concebida como estricta prohibición o mera reprensión y aviso educacional. Lo mismo ocurre si la regla tiene absoluta validez o si es dirigida a una conducta circunstancial de los árabes de la época; o mismo si la efectiva causa es para evitar intoxicación que aplasta el intelecto y el juzgamiento racional (una pequeña cantidad no intoxicante, ¿sería igualmente prohibida?, ¿estaba incluido otro extracto de dátil?).¹⁹⁷

2.2.3.1. Las escuelas jurídicas (madhahib)

Sin embargo, lo que generalmente es omitido es que, a pesar de constar en dos ritos básicos (sunita y chiíta),¹⁹⁸ éstos se organizan en distintas escuelas jurídicas.¹⁹⁹ Originalmente, la división está vinculada a la propia creación de los califas.

No existiendo ningún orden sucesorio establecido por el Profeta, el califa debería ser designado, mediante una elección, por la comunidad, siendo un

¹⁹⁷ Idem, ibidem, p. 120-121.

¹⁹⁸ BRIEUX, Pablo Mandirola. *Introducción al derecho islámico*. Madrid: Marcial Pons, p. 17-22, 1998

¹⁹⁹ La explicación que aquí consta proviene de: ENGINEER, Asghar Ali. *Islam, women and gender justice*. Disponible en: http://www.irfi.org/articles/articles_151_200/islam_women_and_gender_justice.htm

simple mandatario de la comunidad, sin poderes para legislar o introducir reformas religiosas.

El califa no es más que la sombra de Dios en la Tierra, y, así, solamente puede ser designado por el consenso de los creyentes. Éstos son los sunitas, para quienes la *Sunna*, revelaciones y palabras del Profeta, es la base del conocimiento. Para los chiítas (literalmente, “partidarios de Ali”), Mahoma habría designado, aún en vida, a su yerno Ali como sucesor, de tal forma que el califa no debería ser escogido: solamente los descendientes de Ali poseían la revelación secreta del profeta para la forma autorizada de gobierno.

De esta forma, la jurisprudencia chiíta está basada en el Corán y en los pronunciamientos del Profeta tal como son recogidos por los imanes (los descendientes masculinos de su hija Fátima y su yerno Ali) y, así, es considerada como la única interpretación correcta. En lo que se refiere a los sunitas, existen cuatro escuelas principales. *Madhab* (plural madhahib) es derivada de la raíz del verbo “ir” y se refiere a las escuelas de pensamiento.

Hanbal y Malik vivieron en Medina y están, por lo tanto, más próximos al “ethos social” de aquella ciudad y, al mismo tiempo, a las formulaciones jurídicas que el Profeta hizo o dijo. Shafi y Hanifa, a su vez, vivieron, respectivamente, en los actuales Egipto e Irak, sociedades con mayor confluencia de cultura y, así, son menos ortodoxos en la metodología.

Los primeros más próximos a las enseñanzas de Meca y Medina (llamados “partidarios de la tradición”- Ahl al Hadith); los dos últimos con

influencias de otras prácticas (“partidarios de la opinión”- Ahl al Ra’y). Todo esto indicando que, aunque la fuente sea divina, la Shari’a puede ser influenciada por situaciones humanas e incorporar cambios, lo que se verifica también con relación a la cuestión de la mujer.²⁰⁰

Son, pues, cuatro las principales escuelas de pensamiento sunita: ²⁰¹

1. La **Escuela Hanafita**, fundada por Abu Hanifah Un’man Ibn Thabit (fallecido en 767), nacido en Kufa/Irak, favorecida por la dinastía Abásida, considerada la más humanitaria en lo que concierne al tratamiento de los no-musulmanes y cautivos de guerra, desarrolló mucho el derecho de las transacciones comerciales. Sostienen que “ni la comunidad ni el gobierno tiene autoridad para interferir en la libertad personal de un individuo hasta que él haya violado la ley”. De la misma forma, si la muchacha adulta tiene autoridad sobre su propiedad, no hay porque distinguir la situación en relación a su casamiento. Es la escuela de más larga aceptación, por la adopción oficial por el Imperio Otomano. Ahora, predomina en Turquía, Siria, Jordania, Líbano, Pakistán, Afganistán y musulmanes de la India.

2. La **Escuela Malikita**, fundada por Maliki ibn Anas al Asbahi (fallecido en 795), que vivió más tiempo en Medina, excepto una peregrinación a Medina. Para él, la práctica de los medinenses era la evidencia legal básica, porque

²⁰⁰ El análisis de este tema, en lo que se refiere a las escuelas jurídicas, se encuentra en KAMALI, An introduction, p. 65-85.

²⁰¹ Cuando las escuelas adquirieron un status corporativo se organizaron jerárquicamente, en tres grados: neófito- muttafaqih, estudiante graduado- sahib y mestre/profesor- mufti/mudarris.

podría llegar a la generación que estuvo en contacto con las acciones y enseñanzas del Profeta. Predomina en Marruecos, Argelia, Túnez, norte de Egipto, Sudan, Bahrein, Kuwait, y se extendió por el Andaluz, después del colapso de la dinastía Omíada en Damasco. Incluía en la Sunna los hadiths, pero también los precedentes de los Compañeros y la práctica común de los medinenses (ésta preferible a un hadith “ahad”).

Desde el punto de vista de la diversidad y apertura, es la más dinámica e integral de todas las escuelas, y también aquella que abrió las fuentes y ámbito de *ijtihad*. Es la única escuela que reconoció interés público (*istislah*) como prueba independiente y le dio preeminencia.

El divorcio *khul*, en lo cual la esposa propone disolución del casamiento por mutuo acuerdo contra una consideración financiera, aunque reconocido por todas escuelas, necesita, para las otras, ser finalizado por la aprobación y consentimiento del marido, para los malikitas puede ser finalizado por la corte, si hay diferencias irreconciliables (y pues, como un derecho de la mujer a buscar autorización de la corte si falla la reconciliación). Toleraba los desacuerdos y entendía que deberían continuar a existir.

3. La **Escuela Shafi'i**, fundada por Muhammad ibn Idris al Shafi'i (fallecido en 820), que formuló la teoría legal de Sharia en la forma que se encuentra largamente conservada hasta hoy. Su teoría enseña que el derecho islámico es basado en cuatro principios básicos: la palabra de Dios en el Corán, la conducta divinamente inspirada de la Sunna del Profeta, consenso de opinión

(ijma) y raciocinio por analogía (qiyas). Para él, Corán y hadith no se contradecían. A su vez, el único consenso válido - ijma- es de toda la comunidad musulmana (y, pues, limitaba a los deberes básicos, como oración, pero sus seguidores volverán al concepto de consenso de scholars). Hizo el más sistemático desarrollo de la metodología y buscó nuevos temas. Además, como la Sunna era explanatoria del Corán, era necesario reconocer la unidad de las fuentes reveladas (rechazar la Sunna era rechazar el Corán).

Con relación a los hadith, lo que necesitaba era solamente verificar la autenticidad por medio de una cadena de transmisión y nada más (tampoco interesaba la práctica de los medinenses o la pluralidad de informes). Busca reconciliar fiqh y hadith, intentando un balance entre “tradicionalismo” malikita y el “pragmatismo” hanafita. En la interpretación de los contratos, en general la basó en la forma, antes que en la intención de las partes (aunque para burlar el derecho). Predomina en el sur de Egipto, Este de África, Indonesia, Malasia, Brunei y hay muchos seguidores en Palestina, Jordania y Siria.

4. La **Escuela Hanbalita**, fundada por Ahmad ibn Naval (fallecido en 855), que pone énfasis en los hadith (su principal trabajo es una compilación de 40 mil), siendo sus discípulos conocidos, por mucho tiempo, como tradicionalistas (en la época el conocimiento de los hadith se tornó muy difundido y documentado). De su doctrina e inspiración (principalmente de trabajos de Ibn Taymiyyah), se originaron los “wahhabi”, movimiento puritano en la península arábiga. Hoy predomina en Arabia Saudita y tiene seguidores en Omán, Qatar, Bahrein y Kuwait.

Para la escuela, las normas y estipulaciones de los contratos en este aspecto son aquellas permisibles en la ausencia de una clara prohibición en la Sharia (por ejemplo, si poligamia es permissible, es posible un contrato de casamiento con estipulación de prohibición de un segundo casamiento); pero las estipulaciones en casamiento deben ser estrictamente cumplidas (si uno de los esposos no la cumple, otro puede buscar la anulación).

Estas son reconocidas como las “cuatro grandes escuelas de pensamiento” (todas sunitas), a las que se incluyó, desde 1959, la escuela Ja’fari, que, todavía, es chiíta, nombrada a partir del sexto imán, Jafar al-Sadiq, y que reconoce cuatro fuentes jurídicas: Corán, Sunna, consenso y razón humana.

Las otras escuelas chiítas principales son:

a) Zaydis, según la cual el imán debe luchar por sus derechos y ser el legislador del Estado, están más próximas de los sunitas. No reconocen el imán como representante divino en la tierra. Son más “puritanos” en las enseñanzas morales (hoy fundamentalmente en Yemen) ;

b) los Ismailis, nombrados después del séptimo imán (Ismail) y que constituirán la dinastía Fatímida (909-1171), en Egipto y parte del norte de África. Hoy son el mayor grupo chiíta y establecerán distinciones entre aspectos exotéricos (*zahir*) y esotéricos (*batin*) de las escrituras religiosas y prescripciones. Están divididos en dos grupos- oriental, centrado en la India,

Pakistán, Asia central, y occidental, en Siria y Arabia meridional; y por fin,

c) los Ithna Asharis, que creen en doce imanes (doctrina oficial en la Persia safávida y largamente seguida en Irak, Líbano y Siria).

La diferencia entre las tres se basa principalmente en la línea de sucesión después del cuarto Imam. Para los chiítas, la divina inspiración no cesó con la muerte del Profeta, continuó a ser transmitida por los imanes reconocidos (así, al lado de Sunna y Corán, también los pronunciamientos de los imanes, que son infalibles- *ma'sum*- constituyen revelación divina y derecho vinculante). La cadena de autoridad de la tradición (*isnad*) solamente es aceptada si regresa a uno de los imanes reconocidos (ellos tienen su propia colección de hadiths).

2.2.3.2. Las puertas del Ijtihad

Como se percibe, la jurisprudencia islámica clásica no se da a partir de la práctica de los tribunales, sino de las discusiones teóricas de los intelectuales, y la primera gran sistematización se dio con al-Shafi'i (767-820), que regularizó fuentes de la legislación, la utilización de la Sunna en la interpretación de los

versos ambiguos del Corán o la referencia al consenso.

Así, la formación de las maddhahib en el siglo X, estableció un consenso de que las grandes discusiones habían sido debatidas y esclarecidas, poniendo en práctica el régimen de *taqlid*, y así, el abandono progresivo de la creatividad independiente, transformando a los juristas en meros imitadores (*muqallid*). De acuerdo con los estudiosos occidentales de derecho islámico, la actividad de los juristas se quedó reducida a un análisis de los criterios previamente establecidos.

Si algunos, como An-na'im, sostienen que la puerta de la ijtihad (razonamiento personal) se encuentra cerrada desde el siglo X, otros insisten en un verdadero revival de ese concepto, tal como la necesidad de la educación jurídica para prepararse para el ejercicio de tal habilidad, de forma a asegurar la armonía de ésta con los principios de la Shari'a.²⁰²

Los investigadores contemporáneos, sin embargo, opinan que ni la creatividad jurídica ni tampoco la ijtihad han dejado de ser aplicadas. Halaq, por ejemplo, cita varios mujtahids a lo largo de la historia del Islam, mencionando inclusive que la cuestión del cierre de ijtihad emergió en la literatura jurídica islámica desde el siglo XII hasta el XVI (y no en el siglo X) e identificó la predominancia de ijtihad con las reivindicaciones de juristas de ser ellos mismos los mujtahids.²⁰³

²⁰² KAMALI, Mohammad Hashim. *Principles of Islamic Jurisprudence*. Op. cit., p. 391.

²⁰³ HALAQ, Wael B. Was the gate of ijtihad closed? Disponible en: http://lawcourses.haifa.ac.il/muslim_law/index/main/syllabus/files/Hallaq.pdf p. 5.

Además, la posibilidad de abolición de *ijtihad* sería ilegal, pues “Dios impuso su obligatoriedad (*fard kifaya*) a cualquier persona capaz y determinó que todo y cualquier practicante será retribuido: incluso un pecador que ejerce *ijtihad* tendrá garantizado su lugar en el paraíso.”²⁰⁴

El consenso es fuente del derecho sujeto a *ijtihad* y, pues, cada nuevo consenso es inicio de nuevo *ijtihad*, y su eventual cierre sería una interpretación deficiente o imperfecta, o torna la interpretación imposible (algo, por lo tanto, inaceptable).

La ascensión del *taqlid*, según Bonate, se da junto con la interferencia del Estado en asuntos jurídicos: la asociación de una *maddhab* al Estado tenía como consecuencia que “un cuerpo de reglas de esa *maddhab* ganaría una posición preferencial en la sociedad”, disminuyendo y desafiando el valor del *ijma*.²⁰⁵

Entre los siglos X y XIII, la creciente interferencia del Estado hizo con que el cargo de *qadi* (juez) fuera menos atractivo y reclutados por juristas menos cualificados. Desde ahí, la pluralidad de opiniones causaba falta de previsibilidad de la ley: ²⁰⁶

“En este sentido, la emergencia del *taqlid* vinculó el jurista a una escuela específica del derecho y produjo una solución para las dificultades de prácticas que el Estado enfrentaba cuanto a la aplicación de la ley. Pero esto también facilitó para que las

²⁰⁴ BONATE, Liazzat K. O debate sobre o ‘encerramento do *ijtihad*’ e a sua crítica. IN: SANTOS, Boaventura de Sousa & MENESES, Paula. *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Almedina/CES, 2009, p. 246-247.

²⁰⁵ BONATE, op. cit., p. 250.

²⁰⁶ Idem, *ibidem*, p.252.

opiniones de los juristas individuales adquiriesen el status de una decisión judicial (kukm), porque el jurista hablaba ahora en nombre de una escuela reconocida por el ijma, que legitimó las maddhahib existentes. “

Así, desde un estudio de varios autores islámicos, la autora destaca que:²⁰⁷ a) el surgimiento del taqlid no extinguió el ijtiḥad: en realidad, ambos coexistían en el sistema; b) si a partir del siglo XIII, la opinión del qadi se tornó una decisión judicial obligatoria, la fatua del muftí continuó a estar sujeta a contestación; c) el muftí, a pesar de teóricamente deber seguir las orientaciones de su escuela, continuó a ser independiente tanto de ella cuanto del Estado, hasta el siglo XVI, cuando los Otomanos nombraban muftíes estatales; d) manteniendo ijtiḥad independiente, los muftíes promovían mudanzas legales tanto teóricas cuanto prácticas, incorporadas por fiqh; e) Halaq²⁰⁸ destaca que Ibn Ghazali, Juwayni y Ibn Taymyia, a pesar de identificados con sus escuelas, basaban sus interpretaciones jurídicas innovadoras en el Corán y en la Sunna, no limitando a las doctrinas de respectivas escuelas; f) los documentos legales muestran que la práctica de la elección entre las posiciones de varias madhhahib, conocida como *talfiq* (eclecticismo legal o “unión”) era largamente aceptada; g) al contrario de los orientalistas, por lo tanto, la existencia de ijtiḥad dejó margen para la creatividad en la interpretación de la ley.

Dos autores en los últimos siglos deben ser destacados. Muhammad Iqbal, por ejemplo, veía ese cierre como algo “meramente ficticio”, sugerido, por

²⁰⁷ Idem, ibidem, p. 253-257.

²⁰⁸ HALAD, op cit, p. 13-20, 26-27.

una parte por la “cristalización del pensamiento jurídico en el Islam, y por la otra por la pereza intelectual que, sobre todo en periodos de decadencia espiritual, convierten en ídolos a los pensadores”.²⁰⁹ Hanifah, según él, disfruta de absoluta libertad y tiene un “poder de adaptación creador muy superior a cualquier otra escuela jurídica”. Destacando que el Islam disfrutaba de un momento histórico similar a la Reforma, subrayaba que “ningún pueblo puede rechazar por completo su pasado, porque eso es lo que forma su identidad personal”,²¹⁰ lo que es problemático en sociedades como la islámica:

El Islam no tiene carácter territorial; su meta consiste en proporcionar un modelo para la integración final de la humanidad, reuniendo seguidores de una variedad de razas que se repelen mutuamente y transformando ese conjunto atomizado en un pueblo dotado de conciencia de sí mismo.

Para el pensador paquistaní, el Islam aleja la visión estática del universo, y la suprema base espiritual de toda la vida, que es eterna, se revela en la variedad y en el cambio: “una sociedad basada en una tal concepción de realidad debe reconciliar, en su vida, las categorías de permanencia y cambio”.²¹¹

El verdadero principio del movimiento, en la estructura islámica, es justamente la *ijtihad*, que significa, literalmente, “esforzarse” con vistas a formar

²⁰⁹ IQBAL, Alamah Muhammad. *La reconstrucción del pensamiento religioso en el Islam*. Madrid: Trotta, p. 165, 2002.

²¹⁰ Idem, *ibidem*, p. 157.

²¹¹ Idem, *ibidem*, p. 142.

un juicio personal con relación a una cuestión legal.²¹² Aunque admitida en la teoría por los sunitas, una *ijtihad* completa fue siempre negada en la práctica: “una actitud semejante parece sumamente extraña en un sistema jurídico basado sobre todo en los cimientos que proporciona el Corán, que encierra un criterio esencialmente dinámico sobre la vida”²¹³

El egipcio Muhammad ‘Abduh (nacido en 1849) busca comprender la religión liberada de las “prisiones” del *taqlid*, como amiga de las ciencias, retornando a las primeras fuentes y sopesándolas en la balanza de la razón humana.

Para él, hay cuestiones para las que el Corán y los *hadith* no ofrecen una orientación clara (porque el Corán no es claro, o porque hay dudas sobre la autenticidad del *hadith*, o porque no hay una regla particular o porque ambos silencian): en esas circunstancias, la razón debe actuar como intérprete y, pues, la *ijtihad* individual no solo es permitida, sino esencial.

No opera sin límites: no puede eliminar por explicación lo que el Corán o el *hadith* establecen, y si hay algo en ellos incompatible con la razón, ella debe “buscar el sentido real de las palabras o entonces sujetarse a Dios y aceptar sin comprender”. *Ijma* (consenso) crece con el tiempo, pero nunca puede cerrar la

²¹² Idem, *ibidem*, p. 142-3.

²¹³ Idem, *ibidem*, p. 143. Un análisis de la actualidad del pensamiento de Muhammad Iqbal se encuentra en: ENGINEER, Asghar Ali. *Iqbal and reconstruction of religious thought in Islam*. May 2004. Disponible en: <<http://www.csss-islam.com/IIIS/archive/2004/may.htm>> Acceso en: 10 jun.2004.

puerta de *ijtihad*. El Corán y el *hadith* establecían “reglas específicas sobre el culto”; sobre relaciones entre hombres establecían, en general, sólo “principios generales”, dejando a los humanos la tarea de “aplicarlos a todas las circunstancias de la vida”: esa era la esfera legítima del *ijtihad*.²¹⁴

Para él, los musulmanes tenían que reinterpretar su ley y adaptarla a los problemas humanos, usando dos principios: *maslaha* (interés) y *talfiq* (unión).

El primero, conocido de la escuela *malikita*, era escoger la interpretación que más contribuyera para el bienestar humano: para ‘Abudh sólo los principios generales de moralidad social habían sido revelados por Dios, y la interpretación tendría que buscar “el bienestar de la humanidad” a la época de la aplicación de la ley.

El segundo era la noción de que, en cualquier caso particular, un juez podría elegir aquella interpretación que se ajustase mejor a las circunstancias, bajo ciertos límites: para él, todavía, una comparación entre todas las escuelas y hasta entre doctrinas que no aceptaban ningún código, para producir una “síntesis” que “combinaría los puntos buenos de todos”. La comunidad islámica debería ser reformada desde dentro y los no-musulmanes pertenecían a la nación de la misma manera que los musulmanes y las relaciones entre ellos deberían ser buenas.²¹⁵

La revitalización de la *ijtihad* pasa por el reconocimiento de que “sigue

²¹⁴ HOURANI, Albert. *O pensamento árabe na era liberal. 1798-1939*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005, p. 159-167.

²¹⁵ Idem, *ibidem*, p. 170-175.

siendo el principal instrumento de interpretación del mensaje divino y se relaciona con las condiciones mutables de la comunidad islámica en sus aspiraciones de alcanzar justicia, salvación y verdad”,²¹⁶ como principal instrumento para mantener la armonía entre revelación y razón.

Kamali, en este sentido, después de destacar las contribuciones de los *ulemas* y juristas en “la incesante búsqueda por las mejores soluciones y más refinadas alternativas”, subraya que los gobernantes deben desempeñar un importante papel en la “preservación de la mejor herencia de los tradicionales métodos de enseñanza, y estimular a los *ulemas* a realzar estas contribuciones al derecho y al desarrollo”,²¹⁷ capacitando a los operadores jurídicos no sólo en modernas disciplinas, sino también en las tradicionales.

Para él, *ijtihad*, hoy en día, opera en las tres capacidades siguientes:²¹⁸

a) para las reglas textuales del Corán y Sunna que son abiertas a la interpretación y son especulativas respecto al significado, transmisión, o ambos, su esfera es limitada a buscar la “correcta interpretación que es harmónica con la letra y objetivos del derecho”; si hay aparente conflicto, el mujtahid puede seleccionar o preferir cualesquiera que estén de acuerdo con las reglas aceptables;

²¹⁶ KAMALI, Mohammad Hashim. *Principles of Islamic Jurisprudence*. Op. cit., p. 366.

²¹⁷ Idem, ibidem, p. 391-2.

²¹⁸ KAMALI, An introduction to Shari’ah, op cit, p. 23-24.

b) en las materias en que no hay texto claro o consenso (ijma), debe llevar en cuenta los objetivos de la Sharia (maqasid al Sharia);

c) en los asuntos regulados por reglas existentes de fiqh que pueden originar un raciocinio analógico (qiyas), preferencia jurídica (istihsan) y otras variedades, el mujtahid alcanza una conclusión que ya no sirve a los objetivos de la Sharia, debido a mudanzas sociales, es posible una “fresca” ijtihad, desde que guiadas por los principios generales y objetivos para buscar legitimar los intereses y necesidades del pueblo.

Para Kamali, es necesario pensar de otra forma la ijtihad, para hacerla parte integral del contemporáneo proceso legislativo, como **“creativo e integral esfuerzo intelectual por individuos y grupos cualificados para derivar la regla jurídica de una dada cuestión desde las fuentes de la Sharia en el contexto de las circunstancias imperantes de la sociedad”**.²¹⁹

Según entiende, la definición incorpora la tradicional caracterización de la ijtihad, pero adiciona énfasis en dos puntos: el pensamiento creativo y las condiciones imperantes de la sociedad. Y, al mismo tiempo, la retira como prerrogativa única de acholar/mujahid y, por lo tanto, como iniciativa individual, y la pone como intento colectivo.

En suma, “remanece como el principal instrumento por lo cual Corán y

²¹⁹ KAMALI, An introduction to Shari’ah, op. cit. p. 158

Sunna se relacionan a las condiciones cambiantes de la sociedad”.²²⁰

Para tanto, la teoría de *ijtihad* tendría que ser revisada y reformulada en los siguientes puntos²²¹: a) reconocer la validez de la *ijtihad* colectiva, lado a lado, con aquella de los *scholars* individuales; b) permitir expertos en otros campos de la ciencia, economía y medicina para llevar a cabo la *ijtihad* en sus respectivos campos si ellos están equipados con adecuados conocimientos de la *Sharia*; c) aunque en diversidad y desacuerdo pueden permanecer válidos en principio, hay una gran necesidad, ahora, por unidad y consenso entre musulmanes; d) en el pasado, la *ijtihad* fue concebida como concepto legal y metodología, y ahora debería ser extendida para otras disciplinas más allá de la jurisprudencia y *fiqh*; e) la máxima de que “no hay *ijtihad* en la presencia de un claro texto del Corán y *hadith*” debe ser revisada para permitir que al texto en cuestión pueda ser dada una nueva interpretación en diferente contexto.

Hay que diferenciar *ijtihad* de “*fatua*” (*fatwa*): esta, literalmente significando respuesta, es definida como una “respuesta dada por una persona cualificada (*muftí*) que expone la resolución de la *Sharia* en un particular tema que se pone para él por una persona o grupo de personas.”²²² El veredicto o juzgamiento formulado como “resultado consiste usualmente en la opinión que no vincula la persona o personas a quienes son destinadas”, y, pues, puede buscar una segunda o tercera opinión. En general, cuando basada en

²²⁰ *Idem*, *ibidem*, p. 159.

²²¹ *Idem*, *ibidem*, p. 163-164.

²²² *Idem*, *ibidem*, p. 168.

interpretación y opinión personal es normalmente no vinculante. Fatua difiere de ijthad porque la primera puede ser intentada en asuntos que pueden ser regulados por evidencias contundentes o por mera indicación del Corán y haddith. Por otro lado, ijthad no se aplica a asuntos cubiertos por evidencias contundentes en estas fuentes.²²³

Históricamente fatua era una actividad independiente de la intervención estatal y de control, pero hoy se ha convertido en muchos países como un asunto estatal y necesita ser practicada por un muftí oficial, empleado de acuerdo con procedimiento específico.

2.2.3.3. Ikhtilaf (diversidad)

Según Masud, *ikhtilaf*, que significa “desacuerdo”, “diferencia de opinión” y “diversidad de visión”, en especial entre los expertos en derecho islámico, es altamente reconocida en tradición islámica como un fenómeno natural. Corrientes estudios de derecho islámico, todavía, “ignoran sus implicaciones para el desarrollo de fiqh y su relevancia para reformas jurídicas en el contexto moderno.”²²⁴

²²³ Idem, ibidem, p. 168.

²²⁴ MASUD, Muhammad Khalid. Ikhtilaf al-Fuqaha: diversity in Fiqh as a social construction. IN: ANWAR, ZaNAH (ed). Wanted: Equality and Justice in the Muslim Family. Kuala Lumpur: MUSAWAH, 2009, p. 65. Disponible en: <http://www.musawah.org/docs/pubs/wanted/Wanted-MKM-EN.pdf>

Para él, durante el período post-taqlid, definiciones de ijma (consenso), ijtiḥad, ijma y itktilaf fueron estrechamente vinculadas: ijtiḥad desarrolló un significado contrastivo a taqlid, y desde que ijma no había sido institucionalizada, “consenso en términos prácticos pasó a significar la ausencia de ikhtilaf”. Así, un jurista podría justificar la necesidad de interpretación “solamente destacando las diferencias entre juristas.”²²⁵

De acuerdo con Shafi’i, ikhtilaf era causada por diferentes comprensiones de los textos del Corán y de la ḥadith. Para los versos claros, era prohibida; y, pues, existiendo la posibilidad de que un texto que no es explícito y claro, puede ser interpretado de diferentes maneras. Muchas veces envolvían uso de lenguaje.

Por ejemplo, el Corán prescribe que una mujer divorciado espere un periodo “quru” después del divorcio antes de entrar en nuevo casamiento.

La interpretación del cálculo del tiempo “quru” variaba: algunos Compañeros lo entendían como periodo menstrual; Aisha, esposa del Profeta, como “período de pureza”; Shafi’i seguía Aisha; Maliki y juristas chiítas, tenían la misma posición; Hanafitas y Hanbalitas definían como menstruación y tomaban el inicio del menstuo como punto de partida para comenzar el cómputo.

²²⁵ Idem, ibidem, p. 69.

Muchas otras divergencias eran posibles:²²⁶

“¿Cómo identificar y distinguir el verso claro de lo ambiguo? Había también ihtilaf o diferencia en como comprender el texto coránico. ¿Tomarlo literalmente? ¿Qué significa interpretación literal? ¿Al entender conceptos, frases y palabras, habría que tener en cuenta la poesía pre-islámica árabe, o los diccionarios escritos después de la revelación del Corán? ¿Cada verso debería ser leído individualmente o examinar el Corán como un todo? ¿Habría que intentar comprender los versos con referencia a las historias de su revelación o historicizarlos? ¿Cuál la extensión para historicizar- el contexto o las palabras que fueron reveladas? Todos estos fueron diferentes métodos usados en la tradición islámica.”

Para Masud, la historia del derecho islámico aún está por ser escrita:²²⁷

a) hay pocas informaciones sobre leyes introducidas por los últimos califas, reyes y sultanes; b) los estudios ignoran la contribución de fiqh como un “sistema legal sustituto” construido contra las leyes reales; c) juzgados de qadis solamente están disponibles después del siglo dieciséis, pero raramente eran considerados como precedentes de fiqh; d) hay más informaciones sobre fatuas que sobre juzgados de qadis; e) la literatura ihtilaf informa que muchas de las opiniones de los Compañeros fueron aceptadas como fuentes de derecho, en especial en materia de derecho de familia; f) el desacuerdo de interpretaciones puede ser explicado también en términos de diferentes perspectivas tomadas por juristas en estructuras patriarcales o matriarcales (muchas veces, Shafi'i,

²²⁶ Idem, ibidem, p. 74. Otras divergencias posibles decían respeto a) la abrogación, porque la propia cronología de los versos no era segura; b) las fuentes, como ha sido destacado antes, que variaban para cada escuela; c) teorías de taqlid, porque, por ejemplo, Hanafitas entendían que la divergencia se resolvía por jerarquía de autoridades.

²²⁷ Idem, ibidem, p. 79-86.

por ejemplo, interpreta el Corán como continuidad de las costumbres de árabes)²²⁸.

Por lo tanto, la diversidad: a) en fiqh, refleja el proceso de social construcción de la Sharia; b) justifica la continua necesidad de ijtihad, armonizando normas sociales y legales; c) legitima la búsqueda por nuevos métodos de interpretación; d) reconoce el pluralismo legal y el multiculturalismo.

Para Masud, en los tiempos modernos es necesario tener en cuenta algunos parámetros.²²⁹

Primero: los textos fiqh y juzgados de los tiempos clásicos deben ser comprendidos dentro de su contexto social (inclusive como respuestas que el Corán y el Profeta darán a problemas sociales existentes a su tiempo).

Segundo: es necesario saber sobre el desarrollo y promoción de escuelas de derecho durante periodos históricos, de forma a mejor entender la exclusión de otras en diferentes regiones;

²²⁸ El periodo “quru”, Shafi establece tres posibilidades de contarlo: calendario lunar, periodo de pureza o inicio del menstruio, pero decide por la segunda, que era la continuidad de la costumbre árabe. Según Masud y otros autores, el Corán y la Sunna examinan las prácticas y costumbres de la Arabia pré-islámica, reformando aquellas injustas y adoptando aquellas más justas e imparciales. Así, los versos relatados a la participación de la mujer en herencia, una reforma del Profeta en prácticas patriarcales, fueron vistos como extraños por algunos Compañeros y, por eso, motivo de resistencia.

²²⁹ Idem, ibidem, p. 86- 89.

Tercero: considerar “derecho islámico de familia” como leyes personales es una construcción colonial: el Estado colonial dividía leyes en consuetudinarias y “common law” para introducir sistemas legales europeos y para restringir la aplicación de leyes locales para casamiento, divorcio y herencia. En realidad, los poderes coloniales definían tales asuntos en términos de religión y costumbre para excluirlos de los principios generales de igualdad y justicia.²³⁰

Cuarto: los juristas pensaban lo que era justo en su era y basados en la interpretación del Corán desde su propia perspectiva social.

Quinto: reconocer que la mudanza ocurre y es posible. Masud recuerda que menos de cien años desde la abolición de la esclavitud los tradicionalistas no hacen defensa de su retorno ni tampoco de formas de casamiento basadas en ella, es decir, en algunas áreas la mudanza es aceptada e internalizada (podrá ser también en derecho de familia).

Sexto: fiqh no es derecho divino, pero jurídica y humanamente construida de acuerdo con tiempo y circunstancias específicas. No es necesario inventar otras escuelas: basta “adoptar el mismo método usado por los juristas en su tiempo - la presión para aceptación de lo que sea socialmente práctico y

²³⁰ Las elecciones de las escuelas jurídicas dependían de contexto. El periodo otomano introdujo la escuela oficial, pero el sistema judicial era pluralista en el período mameluco en el Egipto, con cuatro o cinco qadis de diferentes formaciones y todos oficialmente reconocidos. Durante el periodo colonial, otro concepto de derecho personal codificado fue introducido. India y Pakistán utilizaron “talfiq” en los años 1940, reconciliando diferentes doctrinas de varias escuelas.

útil.”²³¹

Si las distintas escuelas jurídicas del derecho islámico ya producen un diferencial razonable de patrones, comportamientos, tradiciones, fuentes de derecho y métodos de interpretación, la mezcla de este derecho con los diferentes niveles de legalidad presentes en cada país, y los sistemas jurídicos dentro de los cuales están relacionados, acarrearán una gran heterogeneidad.

En general, poco se destaca en los estudios de derecho comparado, que el “*indirect rule*” del colonizador (en especial, británico), tornó posible, en parte, la utilización, por el colonizado, de toda legislación que no se fundamentara contraria al “principio de repugnancia” y, así, los sistemas post-coloniales (incluso los sistemas islámicos) serán, fundamentalmente, híbridos.

An-na'im es el responsable por el primer gran intento de sistematización del derecho islámico, en perspectiva comparada, histórica y geográficamente, en lo que se refiere al derecho de familia.²³²

El autor destaca el desarrollo de formas de derecho sustantivo y jurisprudencia que caracteriza como “*Shari'a from below*”²³³, que responde a las necesidades específicas de las comunidades islámicas.

²³¹ Idem, ibidem, p. 89.

²³² AN-NA'IM, Abdullahi A. (ed) *Islamic Family Law in a changing world: a global resource book*. London/New York: Zed Books, 2002

²³³ Ibidem, p. 9

En este período de transformación actual, sostiene el autor, que un factor crítico es el rol del Estado en mediar la relevancia de Sharia como parte de un amplio sistema político y legal de gobierno y organización social, mas allá del desafío para mantenerla intelectual y normativamente viva, después del impacto del colonialismo europeo y de la influencia occidental en los sistemas normativos.²³⁴

Resalta, además, que la llamada “elite modernizante” prefiere sacrificar la dignidad humana y los derechos de la mujer para mantener el poder político, que, por paradójico que sea, acaba por reconocer que **“la secularización de todos los otros aspectos del derecho tiene el efecto de reforzar el tono religioso del derecho de familia como el único campo remaneciente dejado para el dominio de la Shari`a”**, vale decir, **convierte el derecho islámico de familia en “bastión de la religión” en la administración de la justicia.**²³⁵

El estudio de An-na'im tiene la gran ventaja de destacar la diversidad interna de la comunidad islámica, además del rol de las acciones humanas:²³⁶

“mientras Túnez y Egipto son, ambos, países del Norte de África, compartiendo muchas cosas en común, por su propia historia regional, el derecho de familia islámico en Túnez es concebido y opera en formas marcadamente distintas de aquellas del Egipto. Como la información constante en este libro deja bien claro, esto es resultado de las acciones y decisiones humanas, sea informada por el proyecto de construcción nacional pos-

²³⁴ Ibidem, p. 15.

²³⁵ Ibidem, p. 18.

²³⁶ Ibidem, p. 20.

colonial, sea por los subsecuentes eventos en la historia política del país. Como la énfasis en el contexto es tanto geográfica cuanto histórica- en realidad, ambas son inseparables- el foco es mostrar como tanto **las dimensiones históricas cuanto geográficas, más allá del factor político, necesitan ser tomadas en cuenta para el entendimiento del Derecho de Familia Islámico en cada país de la región.**"

Algunos ejemplos: Bahrein, que hacía parte del Imperio Otomano y fue protectorado británico, adopta como escuela predominante Ja`fari, pero las minorías sunitas siguen tanto el rito Shafi'i cuanto la escuela Maliki; el Irán fue predominante sunita hasta el final del siglo diecisiete y convertido gradualmente al chiísmo durante la dinastía safávida (1501-1722), hoy tiene predominio Ja`fari, pero hay minorías Hanafi, zoroastrianas, baha'i, cristianas y judaicas, y las religiones oficialmente establecidas tienen legislación propia para el "status" personal; Argelia, ex colonia francesa, sigue el rito Maliki; Egipto es predominantemente Hanafi, pero ya fue Shafi'i y Isma'ili, y sus códigos, después del Imperio Otomano, sufrieron fuerte influencia francesa; aunque Marruecos (disputado por Francia, España e Inglaterra) y Túnez sigan el rito Maliki, las cortes de Sharia solamente fueron abolidas en el segundo país; Paquistaní (que resultó de la Partición de la India en 1947) es Hanafi, con minorías Ja`fari y Isma'ili; Indonesia, que fue colonia holandesa, y es el país de mayor población musulmana, tiene predominio de la escuela Shafi'i, de la misma forma que Malasia y Singapur (aunque en este país la mayoría de la población sea budista), ambos con fuerte influencia del derecho inglés.²³⁷

²³⁷ Informaciones en : AN-NA'IM, Abdullahi A. (ed) *Islamic Family Law in a changing world: a global resource book*. London/New York: Zed Books, 2002; AN-NA'IM, Abdullahi Ahmed, *Shari'a in the secular state*, op. cit., p. 322-323.

Además de eso, diferentes escuelas pueden ser seguidas por la comunidad islámica en el mismo país, aunque no aplicadas formalmente por las cortes, y la práctica judicial puede no estar necesariamente de acuerdo con la escuela seguida por la mayoría musulmana del país- el Norte de África heredó la preferencia oficial otomana por la escuela Hanafi, pero la práctica popular continua de acuerdo con la escuela Maliki.²³⁸

Los estudios pos-orientalistas y, en su seguimiento, los jurídicos y sociológicos, destacan que ni todo árabe es islámico, y ni todo islámico es árabe (estos constituyen en realidad solamente el 13% de un total de más de mil millones de creyentes).

Incluso Indonesia es ignorada cuando se trata de asuntos de género e Islam.²³⁹ De todas formas, es necesario reconocer, como hace Sayyid, que los musulmanes desarrollaron un “léxico distinto y específico”, tanto del poder, como se puede constatar, cuanto en el derecho.²⁴⁰

²³⁸ AN-NA’IM, Shari’a in the secular state, op cit., p. 332.

²³⁹ Ver la entrevista de Nurcholish Madjid, recientemente fallecido, que fue candidato a la presidencia de Indonesia: http://www.isim.nl/files/paper_noor.pdf p. 35-42. Para cuestiones de género e Islam: HASYIM, Syafiq. *Understanding women in Islam: a indonesian perspective*. Jakarta: Equinox, 2006. Por otro lado, las comunidades islámicas del Sudeste Asiático tienen una rica tradición de convivencia y pluralidad con confucianismo en especial; y el sufismo, a su vez, represento un hilo en el diálogo entre Islam e Hinduismo: BAKAR, Osman & GEK NAI, Cheng. *Islam and Confucianism: a civilization dialogue*. Kuala Lumpur: Centre for Civilizational Dialogue/University of Malaysia, 1997; ENGINEER, Ashgar Ali. *Islam in India: the impact of civilizations*. New Delhi: Shipra, 2002.

²⁴⁰ SAYYID, Salman. Dune, descolonizar el futuro. Disponible en: http://data.constantvzw.org/s-a-s/17_Sayyid.pdf p. 4

2.3. Las tensiones entre Islam y derechos humanos: la (re)construcción de las narrativas de Abdullahi An-na'im, Recep Senturk y Ebrahim Moosa.

2.3.1. *La propuesta de An-na'im*

Si como destaca An-na'im, la secularización de los otros campos del derecho convierte el “derecho islámico de familia” en gran bastión de la religión, es natural que la disputa por el significado de la Sharia sea objeto de calurosos debates, disputas y discusiones.

En lo que se ha transformado en la reelaboración islámica más conocida junto al público lusófono, Abdullahi Ahmed An-na'im propone una “Reforma Islámica”. Con el término árabe *islah*, el profesor sudanés tiene en mente no la evocación del proceso europeo de secularismo, ni un revivalismo de un pasado magnífico, pero un “abordaje auténtico y nativo”, pues es posible encontrar en el espíritu y en las mejores tradiciones de la fe la respuesta a los “desafíos intelectuales”.²⁴¹

Después de subrayar la capacidad del Islam de adaptarse y responder a

²⁴¹ AN-NA'IM, Abdullahi Ahmed. Towards an islamic reformation: Islamic law in history and society today. In: OTHMAN, Norani. *Shar'ia Law and the modern Nation-State*. Kuala Lumpur: Sisters in Islam, p. 7-8, 1994.

las necesidades, aspiraciones y particularidades de los pueblos que lo adoptaron,²⁴² afirma que la “Shari’a” es basada en el Corán y en la Sunna (las enseñanzas del Profeta) y, de esta forma, al contrario de una cierta tradición, no tiene naturaleza divina, sino que es “producto del razonamiento humano sobre la fundación de una inspiración divina”.

El Corán y la Sunna son divinos, pero las otras fuentes de la “Shari’a” como la qiyas (analogía) y ijma (consenso) son, evidentemente, humanas, y constituyen elaboraciones realizadas cerca de 150-250 años después de la muerte de Mahoma. Es, por lo tanto, reflejo del contexto socioeconómico y político de la religión en los siglos VIII y IX.

La implantación del derecho islámico ocurre, hoy en día, en un contexto absolutamente distinto: la Shari’a no puede ser implementada a menos que sea repensada y recontextualizada.²⁴³ Algunos autores sostienen, sin embargo, que la puerta de la ijtihad (entendimiento racional) fue cerrada en los siglos IX y X, pero para An-na’im este concepto debe ser reelaborado: “significa el fenómeno de mantener una mente abierta- de ser original, osado e imaginativo en la lectura del texto – y con relación a éste – persiguiendo e interpretando el análisis textual”.²⁴⁴

Consistente con los nuevos tiempos, un proceso de razonamiento dialógico solamente puede ser efectuado dentro de la Umma general, lo que

²⁴² Idem, ibidem, p. 9.

²⁴³ Idem, ibidem, p. 11-3.

²⁴⁴ AN-NA’IM, Abdullahi Ahmed. Towards an islamic reformation: Islamic law in history and society today. In: OTHMAN, Norani. *Shar’ia Law and the modern Nation-State*. Op. cit., p. 14.

equivale a decir que los ulemas (los expertos en jurisprudencia) ejercitan la ijtihad a través de un “compromiso democrático” con la comunidad, con el conjunto de los creyentes de la Umma.²⁴⁵

A partir de esos supuestos, propone una “interpretación iluminada”, por medio de discursos culturales internos y diálogos interculturales. De forma a aumentar la legitimidad cultural interna, explora las virtualidades de reinterpretación y reconstrucción de valores, normas, conceptos e instituciones de la cultura islámica:

“los proponentes de una visión cultural alternativa en materia de derechos humanos deben intentar ampliar y dar una efectiva aceptación a sus interpretaciones de las normas culturales e instituciones, mostrando la autenticidad y legitimidad de esa interpretación dentro del ámbito de su propia cultura”.²⁴⁶

Por otro lado, teniendo en cuenta que las culturas siempre están modificándose y en constante contacto mutuo, no es imposible introducir elementos interculturales, que deben ser, sin embargo, sensibles a las necesidades de autenticidad y legitimidad internas: “nunca se debe aparecer como imposición externa de valores en defensa de los patrones de derechos humanos”.²⁴⁷

²⁴⁵ Idem, ibidem, p. 15.

²⁴⁶ Idem. Introduction. In: _____ (ed). *Human rights in cross-cultural perspectives, a quest for consensus*. Op. cit., p. 4.

²⁴⁷ Idem, ibidem, p. 5.

Esto no significa, sin embargo, repudiar el patrón universal de los derechos humanos, por dos razones fundamentales: a) son útiles como puntos de referencia - algo susceptible de debate, acuerdo o desacuerdo, con o sin modificación - en un esfuerzo para perfeccionar el concepto y articular patrones de “genuinos derechos humanos universales”; b) constituyen una herramienta jurídica importante para activistas que pueden necesitar alguna protección contra los patrones culturales existentes y como forma de implementar patrones culturales más legítimos.²⁴⁸

Los esfuerzos deben ser sensibles a la naturaleza interna de la lucha, enfatizando, en la medida de lo posible, valores y normas internos, más que factores externos.²⁴⁹ Eso implica, por otro lado, reconocer que son posibles revisiones y reformulaciones de los patrones internacionales de derechos humanos, un proceso que él denomina como “legitimación retroactiva”:²⁵⁰

“que implica la posibilidad, aunque sea superficial, de que las revisiones y reformulaciones sean necesarias. Es, precisamente, mi convicción personal de la universalidad de los derechos humanos lo que me lleva a sugerir que nosotros debemos verificar y demostrar o comprobar la genuina universalidad de los patrones existentes.

Este ejercicio, sin embargo, no será creíble si no estamos abiertos a la posibilidad de

²⁴⁸ AN-NA’IM, Abdullahi Ahmed. Towards an islamic reformation: Islamic law in history and society today. In: OTHMAN, Norani. *Shar’la Law and the modern Nation-State*. Op. cit., p. 5.

²⁴⁹ Idem, ibidem, p. 27.

²⁵⁰ AN-NA’IM, Abdullahi Ahmed. Introduction. Op. cit., p. 6. Este aspecto del pensamiento de An-na’im es poco destacado en sus comentadores, incluyendo Boaventura de Sousa Santos, que destaca la aceptación *acrítica* y *ahistórica* de los patrones de derechos humanos. Una excepción, sin embargo, debe ser mencionada: FRANCISCO, Rachel Herdy de Barros. *Diálogo intercultural dos direitos humanos*. Disponible en: <<http://www.dhdi.free.fr/recherches/droithomme/memoires/Rachelmemoir.htm>>, p. 36 y 52.

realizar las revisiones y/o reformulaciones que parezcan ser necesarias.”

An-na'im, por cierto, es explícito en el sentido de que se deben combinar dos abordajes: a) extrapolar, tanto como sea posible, el concepto de derechos humanos universales, a través de la lectura de los patrones que son aceptados, con la posibilidad de revisiones cuando éstas sean necesarias; b) trabajar, tanto como sea posible, dentro de la cultura, para crear puentes para reducir la distancia entre los presentes patrones internacionales, de un lado, y las normas y valores de una cultura, de otro.²⁵¹

Reelaborando la cultura islámica, a partir de las enseñanzas de Mahmoud Taha,²⁵² An-na'im demuestra que una relectura del Corán y de la Sunna revela la existencia de dos mensajes del Islam, en épocas distintas: uno, relativo al período de Meca; otro, de Medina. El primer mensaje es, para él, eterno y fundamental, porque destaca la dignidad de todos los seres humanos, y, por tanto, de Umma inclusiva, de la cual mujeres y no musulmanes (dhiimi) son partes.

Considerado muy avanzado para la época, el mensaje fue suspendido en el período de Medina, en el que, incluso, se elaboró la “Convención de Medina”, que básicamente respetaba las costumbres y religiones tribales, fuesen

²⁵¹ AN-NA'IM, Abdullahi Ahmed. Conclusion. In: _____(ed), op. cit., p. 432.

²⁵² TAHA, Mahmoud Mohammed. *The second message of Islam*. Syracuse: Syracuse University, 1987.

ellas cristianas, judías o de culto a ídolos, no obligando a la conversión. En el entender de An-na'im, el contexto socioeconómico e histórico es propicio para este mensaje.²⁵³

“Los textos del Corán que enfatizan la exclusiva solidaridad islámica fueron relevados durante el periodo de Medina, para proveer a la comunidad islámica emergente del soporte psicológico frente a la violenta adversidad de no musulmanes. En contraste con tales versos, el fundamental y eterno mensaje del Islam, tal como revelado en el Corán del periodo de Meca, preconizaba la solidaridad de toda la humanidad. **Teniendo en cuenta la vital necesidad de coexistencia pacífica en la globalizada sociedad humana de hoy, los musulmanes deben enfatizar el eterno mensaje de la universal solidaridad del Corán del periodo de Meca**, más que la exclusiva solidaridad del periodo transitorio de Medina.”

Coherente con los principios de autodeterminación y de transformación interna de todos los movimientos sociales, el autor sudanés entiende que los movimientos fundamentalistas islámicos no “pueden aceptar las limitaciones de la interdependencia global, a menos que puedan contribuir para su construcción”.²⁵⁴

Si la “naturaleza y la futura dirección del Estado-nación” es, en el mundo de hoy, “producto de la contribución de todos los ciudadanos, los

²⁵³ El desarrollo de toda esa teoría está en: AN-NA'IM, Abdullahi Ahmed. *Toward a islamic reformation*. Syracuse: Syracuse University, 1996, p. 180. La versión de An-na'im fue ampliamente divulgada en: SANTOS, Boaventura de Sousa. Por uma concepção multicultural dos direitos humanos. In: BALDI, César Augusto (org). *Direitos humanos na sociedade cosmopolita*. Op. cit., p. 261-2 (existen innumerables versiones del mismo texto, de diferentes épocas).

²⁵⁴ AN-NA'IM, Abdullahi Ahmed. Islamic fundamentalism and social change - neither the 'end of history' nor la 'clash of civilizations'. In: HAAR, Gerrie ter; BUSUTTIL, James J. *The freedom to del God's evil; religious fundamentalism and social change*. London/New York: Routledge, p. 45. Disponible, también, en: <http://people.law.emory.edu/~abduh46/pdfiles/pd2002b.pdf>.

fundamentalistas islámicos tienen el derecho, tal como otros ciudadanos, de contribuir a partir de su propia perspectiva”. Lo que equivale a afirmar que “los fundamentalistas islámicos deben conceder iguales derechos a todos los demás, hombres y mujeres, porque éste es un prerrequisito para su propia reivindicación de derechos iguales”,²⁵⁵ pero para esto será necesario transformar su ideología y práctica, que pretenden ejercitar su derecho igual a la autodeterminación, una modificación que debe ser efectuada primero en el ámbito teológico, de acuerdo con las circunstancias materiales de cada sociedad.

En otras palabras: “la necesaria transformación de la ideología y de la práctica de los fundamentalistas islámicos debe reflejar la sinergia entre la dimensión teológica y las condiciones materiales de todas las comunidades islámicas alrededor del mundo de hoy.”²⁵⁶

Su propuesta, por lo tanto, tiene su anclaje fundamentalmente en la “relevancia y necesidad, para los derechos humanos, de una perspectiva local, nativa”, reduciendo “formas de dependencia intelectual y política”, de manera a tener, localmente, “formas sustentables de protección de los derechos humanos y de la democracia”²⁵⁷

²⁵⁵ AN-NA’IM, Abdullahi Ahmed. Islamic fundamentalism and social change - neither the ‘end of history’ nor la ‘clash of civilizations’. In: HAAR, Gerrie ter; BUSUTTIL, James J. *The freedom to del God’s evil; religious fundamentalism and social change*. New York:Routledge, 2002, p. 25-48.

²⁵⁶ Idem, ibidem.

²⁵⁷ AN-NA’IM, Abdullahi. Muslim must realize that there is nothing magical about the concept of

A su entender, derechos humanos implican, básicamente, “una lucha por la dignidad humana y por la autodeterminación”, una única lucha “contra todas las formas de estructurales e institucionalizadas opresiones.”²⁵⁸ Partiendo del supuesto de que todas las culturas y civilizaciones han desarrollado tales conceptos, cuestiona:²⁵⁹

“Si, por ejemplo, yo quiero hablar sobre derechos humanos, libertad de pensamiento y racionalidad, ¿por qué debería citar a alguien como Kant? ¿Por qué no puedo, como musulmán, citar a Ibn Rushd, que dijo y escribió las mismas cosas centenares de años antes que Kant? Esta es, para mí, la mejor forma, para nosotros, en el mundo islámico, de reavivar el debate sobre derechos humanos, individualismo, racionalidad y libertad de pensamiento y de expresión. Y esto es lo que yo entiendo por desprenderse de la dependencia de los derechos humanos, que, por lo menos en el pasado, nos han forzado a discutir el significado de derechos humanos en términos que no son, necesariamente, locales, o que no son propios de nosotros.”

Sostiene, además, que “no tiene problemas con aquellos que rechazan ciertas concepciones de derechos humanos anticuadas o estrechas”, desde que intenten “revivir la lucha por derechos humanos desde una experiencia islámica, vía recurso a la historia islámica, discurso legal islámico y normas culturales islámicas”, nunca “un rechazo total” de los derechos humanos por no-islámicos.²⁶⁰

human rights. IN: NOOR, Farish. *New voices of Islam*. Netherlands: ISIM, 2002, p. 11. Disponible en : http://www.isim.nl/files/paper_noor.pdf

²⁵⁸ Ibidem, p. 9

²⁵⁹ Ibidem, p. 11.

²⁶⁰ Ibidem, p. 12.

Según él, su enfoque busca transformar el entendimiento de ciertos aspectos de la Sharia, sin elegir entre Islam y derechos humanos, inclusive porque esta elección “no es solamente ofensiva a la libertad de creencia y religión, pero seguramente resulta en el rechazo del paradigma de derechos humanos por muchos musulmanes”.²⁶¹

Así, transformar valores y actitudes es “más constructivo” que simplemente discutir compatibilidad o incompatibilidad del Islam y de derechos humanos.²⁶²

“Mi cuadro teórico de este asunto también incluye una clara apreciación de la permanente diversidad social, cultural y política entre los musulmanes, particularmente en relación al entendimiento y práctica del Islam. Esta diversidad atestigua el impacto de históricos y contextuales factores en desarrollo teológico y legal de las tradiciones islámicas. Ser musulmán (u otro creyente) no ha tenido el mismo significado en diferentes lugares o en el transcurso del tiempo. Desde una perspectiva islámica, la realidad y permanencia de diferencia entre todos los seres humanos, musulmanes y no-musulmanes, es expresamente afirmada en, por ejemplo, el Corán 10:93, 11: 118-119, 32: 25 y 45:17 (citadas por número de capítulo seguido del número del verso). Esta realidad permanente es una razón por la cual la protección de todo derecho humano como libertad de creencia, opinión y expresión, es imperativa desde un punto de vista islámico a fin de proteger los derechos de musulmanes de ser creyentes en sus propios modos, sin el riesgo a la vida y sustento. Después de todo, **sin la existencia del derecho de no creer, no hay posibilidad de ninguna creencia genuina.** “

²⁶¹ AN-NA'IM, Abdullahi Ahmed. Why should Muslims abandon Jihad? Human rights and the future of international law. *Third World Quarterly*, vol. 27, n° 5, p. 785-797, 2006. Disponible en: http://www.law.emory.edu/aannaim/pdfiles/why_should.pdf p. 791.

²⁶² Idem, ibidem, p. 791-792.

Resalta, todavía, que el entendimiento intercultural es posible y esencial para la coexistencia pacífica y cooperación, pero solamente en la base de “un genuino proyecto colaborativo, en la base de reciprocidad y respeto mutuo y no como una hegemónica universalización de modelos culturalmente específicos (relativistas), instituciones y procesos”²⁶³. Dada la dinámica de visiones conflitantes de historia, “voces alternativas e interpretaciones de identidad cultural y experiencia histórica existen y pueden ser movilizadas para refutar las fuerzas negativas de confrontación y dominación”²⁶⁴, y tales voces deben ser identificadas y comprometidas en discursos internos dentro de culturas.

Además, insiste que se debe desenredar el Islam de la historia de las comunidades fundadoras (Oriente Medio, especialmente en los siglos VII hasta el X) y también “persuadir a sus propias respectivas comunidades presentes que el resultado es tan islámico cuanto las prácticas e instituciones de los primeros musulmanes”: las fuentes históricas del Oriente Medio deben continuar relevantes y útiles en proceso de reinterpretación, sin ser definitivas.” ²⁶⁵

Para tanto, llama la atención para la “posibilidad de articular y abogar visiones alternativas de historia, donde el pensamiento histórico de las comunidades islámicas actuales incluya sus propias historias independientes y otras visiones de historia regional y mundial, en vez de ser totalmente

²⁶³ AN-NA'IM, Abdullahi Ahmed. Competing visions of History in internal islamic discourse and islamic-western dialogue. IN: RÜSEN, Jörn (ed). *Time and history: the variety of cultures*. New York/Oxford: Berghahn, 2007, p.140.

²⁶⁴ Idem, ibidem, p. 141.

²⁶⁵ Idem, ibidem, p. 144-145.

determinadas por aquellas de los primeros musulmanes.”

Para él, tomar en serio visiones alternativas de historia permitiría a los musulmanes aceptar los no-musulmanes en sus propios términos, buscar mayor igualdad y justicia para derechos de mujeres con base en experiencias e instituciones locales y, fundamentalmente, “retener confianza en la validez de preceptos islámicos y su relevancia en las vidas prácticas del presente y de futuras comunidades que viven en un mundo globalizado e interdependiente.” ²⁶⁶

Por fin, sugiere una articulación más positiva entre historia global, occidental e islámica, cuya consecuencia es considerar que la historia colonial de África tiene resultados positivos al mantener relaciones pacíficas entre comunidades religiosas y étnicas, y que la educación occidental tuvo efectos beneficiosos a la región. Vale decir, su sugerencia es un enfoque más “constructivo”, buscando identificar y construir sobre las “contribuciones positivas del colonialismo”, aunque reconozca que haya sido “culpable de mucha opresión y explotación de los pueblos colonizados.”²⁶⁷

De este modo, al buscar formas de lecturas inter e intraculturales, Anna'im procura “endulzar” las relaciones colonizado y colonizador, sin atender para las discusiones – especialmente en África- sobre descolonización y reactivación de pensamientos anteriores a la llegada de los europeos.

²⁶⁶ Idem, ibidem, p. 145-146. En entrevista afirma que: “dentro de cada religión, toda visión que viniera a prevalecer era, hasta cierto punto, una herejía para las visiones previamente prevalentes. **Mantener la posibilidad de herejía viva es crítico para el vital desarrollo de la tradición misma.**” AN-NA'IM, Abdullahi. A celebration of heresy. Disponible en: <http://www.law.emory.edu/aannaim/pdfiles/heresy.pdf>

²⁶⁷ Idem, ibidem, p. 148.

No queda claro, al fin, si la búsqueda de visiones alternativas no es, en realidad, la misma procura por compatibilizar el Islam y la visión occidental de derechos humanos, que inicialmente rechaza como propuesta.

2.3.2. Recep Senturk: entre ismah y âdammiyyah

El profesor turco Recep Senturk, mucho más que An-na'im, está preocupado con la necesidad de legitimación interna de los discursos:²⁶⁸

“Sostengo que no existe uno solo modo de justificación para los derechos humanos. Y tampoco debería haberlo. No hay razón para excluir la posibilidad de que los derechos humanos puedan ser justificados en miríadas de formas por medio de argumentos originados de diferentes niveles y dimensiones de análisis. (...) pueden ser múltiples y variados los fundamentos de los derechos humanos, emanando tanto del Este cuanto del Oeste, de pensamientos religiosos o seculares. Cada religión o cultura universal ofrece derechos humanos universales dentro de su propio lenguaje. (...) Y en cada cultura debe ser posible emerger muchas formas de justificar los derechos humanos.”

Según él, la variedad interna de cada cultura permite distintos argumentos. Así, los racionalistas Mutazilitas no usarán el mismo lenguaje que los místicos sufíes. De la misma forma, es necesario aclarar conceptos²⁶⁹, tales

²⁶⁸ SENTURK, Recep. Sociology of rights: inviolability of the other in Islam between Universalism and Communalism. IN: SAID, Abdul Azis, ABU-NIMER, Mohammed & SHARIFY-FUNK, Meena (ed). *Contemporary Islam: dynamic, not static*. London: Routledge, 2006, p. 24-49

²⁶⁹ Para la explicitación del pensamiento del autor, ver el desarrollo de la teoría tal como expuesta en el artículo anteriormente citado, bien como: SENTURK, Recep. Sociology of Rights: “I am therefore I have rights”: Human rights in Islam between Universalistic and Communalist Perspectives. IN: BADERIN, Mashood; MONSHIPOURI, Mahmood; WELCHMAN, Lynn &

como “**Adam**”, que es utilizado en el Corán para significar “ser humano” (y su origen en la tierra, “adama”, de donde salen “âdami”- hombre y “âdamiyya”- mujer), “**âdamiyyah**”, que denota “humanidad”, en el sentido de “cualidad de ser humano”; “**ismah**”, que designa “inviolabilidad”, en lo que se refiere a los derechos de su vida, propiedad, religión, razón, familia y honor, en este exacto orden jerárquico. En la tradición islámica, según él, habría una tensión entre “ismah” (inviolabilidad) y “âdamiyyah” (humanidad), representada por dos versiones principales.

Abu Hanifa, fundador de la escuela Hanafi, establece una inquebrantable relación entre los dos conceptos, de tal forma que ser una “crianza de Adam” o ser humano, sea musulmán o no, sirve como fundamento jurídico para tener los derechos básicos- los derechos básicos son garantizados a todos los seres humanos en virtud de su humanidad.

Aunque tal “visión universalista” sea mayoritaria entre los hanafitas, es también defendida por Ghazali (escuela Shafi’i), Ibn Taymiyya (escuela Hanbali), Averróes y Shatibi (escuela Maliki) y Jawal Maghniyyah (escuela chiíta Ja’fari) y constituye el discurso de la mayoría de los schollars del Imperio Otomano.²⁷⁰

La humanidad es considerada como un todo y tratada como igual en lo

MOKHTARI, Shadi. *Islam and Human rights: advocacy for social change in local contexts*. New Delhi: Global Media, 2006, p. 375-416; SENTURK, Recep. Minority in Islam: from Dhimmi to citizen. IN: HUNTER, Shireen & MALIK, Huma (org). *Islam and Human Rights: advancing a US-Muslim Dialogue*. Washington: CSIS, 2005.

²⁷⁰ SENTURK, op. Cit.

que concierne a la inviolabilidad- el derecho a la inviolabilidad es “darán” (necesario, auto-evidente, axiomático o dado). De este modo, los no islámicos son “otros” apenas en el nivel religioso, pero no a nivel de humanidad y derechos humanos. La humanidad como un todo es vista como la *Umma* del profeta Mahoma. Las poblaciones no-musulmanas pueden tener sus prácticas reguladas por sus propias leyes, desde que no violen los derechos básicos.

El individuo no-musulmán que tiene derecho a la personalidad es llamado “*dhimmi*”, y su comunidad como un todo es denominada “*ahl al-dhimmah*” (literalmente, “pueblo con responsabilidad e inviolabilidad”). Estar en *Dhimmah* era entendido como estar bajo “protección”, “tratado” y “paz”, “porque era un tratado que ponía los no-musulmanes bajo protección de los musulmanes.”²⁷¹

Para los universalistas, los derechos humanos no son garantizados en la base de ciudadanía y, así, a las minorías son permitidos todos los derechos establecidos en ley que no contradigan los seis axiomáticos principios del derecho islámico, es decir, los derechos de inviolabilidad- a la vida, de propiedad, de religión, de libertad de expresión, de familia y de honor.²⁷²

Esto significa, por otro lado, que: a) a todos los seres humanos es garantizada su santidad y libertad; b) lo no-creyente no es prejudicial, excepto si

²⁷¹ SENTURK, Recep. *Minority in Islam: from Dhimmi to citizen*, op. cit, p. 72-75.

²⁷² Idem, *ibidem*, p. 78

mantiene guerra contra musulmanes; c) compulsión en religión es prohibida; d) el objetivo de la eventual guerra no es exterminio del enemigo, pero sin hacer la paz y, si requerido, pagar tasas; e) la guerra es la causa de la guerra; f) los no-islámicos son protegidos en tiempos de paz por ser seres humanos, la diferencia de religión no es una causa para la guerra; g) “âdammiyyah” nunca deja de existir, aun en tiempos de guerra.

La categoría de humanidad es más amplia que “el pueblo del Libro”, incluyéndose politeístas y adoradores de ídolos, y, según Al-Miydani (siglo XIX), incluso en virtud de un crimen, la punición no les retira la inviolabilidad: **ésta es sólo condicionalmente suspensa, “no se aplica en un área determinada, aunque fueran condenados, el hecho de estar limitado en su derecho de ir y venir, no hería su inviolabilidad”**.

Por otro lado, la doctrina Shafi’ita y buena parte de los seguidores de Malik y Hanbali no trabajan con el concepto de “âdammiyyah” y, de esta forma, la inviolabilidad es debida en virtud de la fe en el Islam o deriva de la seguridad en el Estado islámico.

La no-creencia (*Kufr*) es una rebelión contra Dios y no puede ser aceptada, por ser el peor pecado. Tal “status” solamente puede ser alterado en dos formas: por adhesión voluntaria al Islam o por la aceptación de la ciudadanía en el Estado islámico. Desde ahí la crítica de la visión universalista: si la no-

creencia fuera el requisito para la no inviolabilidad, el “status” de *dhimmi* nunca tendría la inviolabilidad (afirmación que ninguna escuela jurídica sostiene ni tampoco endosaría). Tal visión fue muy influyente en el Egipto, España, Irán y norte de África hasta el Imperio Otomano.

De esta forma, las implicaciones de las dos visiones serían:

a) para universalistas, el sujeto de derecho es la humanidad, mientras que para los comunallistas sería la ciudadanía (fuesen islámicos o no);

b) el estado de relaciones internacionales entre musulmanes y no-musulmanes es la paz para los primeros (“todos los enemigos deben ser infieles, pero no todos los infieles son enemigos”), y la guerra para los segundos (“la causa de la guerra es la infidelidad” - kufr);

c) “ismah” es garantizada a todos los que están bajo la jurisdicción del Islam, para los universalistas, al paso que los comunallistas solamente la aseguran para los ciudadanos;

d) en la primera visión, la apostasía solamente es crimen si acompañada de una conspiración para perjudicar la santidad de la religión del Islam; en la segunda, la apostasía, en sí misma, es siempre un crimen.

Las complejas relaciones entre las dos visiones, según Senturk, fueron olvidadas con el advenimiento de la República Turca, creando lo que denomina de “dependencia de los intelectuales musulmanes en relación al discurso jurídico occidental”.

Así, se pasó de un sistema que garantizaba autonomía para comunidades religiosas para otro de ciudadanía: como los *dhimmis* se tornaron ciudadanos de igual derecho a nivel individual, “no había necesidad de continuar a formar comunidades separadas bajo sus líderes religiosos basadas en sus religiones e identidades culturales”. Un pasaje de “religioso” para “secular” y de “étnico” para “nacional”.

Lo que ocurrió, por lo tanto, es que las restrictivas prácticas en países islámicos fueron atribuidas al derecho islámico, ignorando la dinámica cultural anterior: “en realidad, sin embargo, la secularización del sistema legal en el mundo islámico indica un completo abandono de los principios de derecho islámico”.

Turquía se torna el primer ejemplo de un país musulmán con un sistema legal secular “donde los derechos de las minorías son altamente restringidos”,²⁷³ declarando ilegales las órdenes sufíes, nacionalizando las fundaciones pías, prohibiendo actividades misionarias cristianas e ilegalizando el velo.

²⁷³ Idem, ibidem, p. 87-89.

Según él, la escuela universalista puede ser usada para tornar compatibles el derecho islámico y los derechos de minorías: desde esta perspectiva, los otomanos ya habían solucionado muchos de los problemas contra los cuales los intelectuales musulmanes siguen luchando.

Así, “âdamiyyah” (humanidad) debe ser revivida como la fundación de los derechos humanos, tanto para musulmanes, como para no-musulmanes. Concluye, de esta forma:²⁷⁴

“Reitero mi afirmación de que ‘yo soy, luego yo tengo derechos’. Mi mera existencia justifica mis derechos. Ellos son indivisibles e inalienables. Más aún, esto significa, al mismo tiempo, que ‘yo soy, luego yo tengo derechos’. Mis derechos son justificados por mis deberes. (...) Es un deber para mí reconocer a todos mis compañeros seres humanos como personas iguales y proteger sus derechos de la misma forma que hago con los míos. (...) Llevándose en cuenta que la sociedad es una red de relaciones interdependientes, los deberes de unos son los derechos de otros. (...) De otra forma, los derechos permanecen como meras abstracciones. “

2.3.3. Ebrahim Moosa: los dilemas de los derechos humanos

Para el sudafricano Ebrahim Moosa, “el suceso de la moderna teoría islámica de los derechos humanos” dependerá de la extensión que el pensamiento islámico moderno “puede se abrir para un revisionista o reconstruccionista abordaje en orientación filosófica y ética”: el pensamiento

²⁷⁴ SENTURK, “I am therefore I have rights”, p. 406-407.

islámico debe ser hábil para “producir un sistema de derechos” basado en “premisas éticas y morales distintas, pero no disimilares de las declaraciones seculares de derechos humanos.”²⁷⁵

Los derechos son culturalmente contruidos, y, en “cada cultura ética y moral hay no sólo un sentido *de lo que* los derechos significan, sino también *de cómo* los derechos son creados”²⁷⁶, de tal forma que la **extensión por la que las perspectivas pueden ser compartidas, rechazadas, apropiadas o modificadas depende de los diálogos interculturales que pueden ser realizados en contextos concretos.**²⁷⁷

Si el moderno concepto de derechos humanos está enraizado en la evolución del Estado-nación como sistema político, y la inviolabilidad de ellos sucede del simple hecho de que alguien es un ser humano, en árabe la palabra *haqq* (plural *huqud*) es multivalente, pudiendo significar “lo que está prescrito”, “aquello debido a Dios o al hombre”, “realidad”, “verdad”, “lo que está establecido y no puede ser negado”, dependiendo del contexto en que es utilizada.

El jurista Ibn Nujaym (siglo XVI) argumentaba que un derecho era una capacidad conferida al individuo o a entidades colectivas, y podía ser de tres

²⁷⁵ MOOSA, Ebrahim. The dilemma of Islamic Rights Schemes. *Works and Knowledges Otherwise (WKO)* , vol I, dossier 1 (Human rights, democracy and Islamic law), number I, fall 2004, Disponível em : <http://www.jhfc.duke.edu/wko/dossiers/1.1/MoosaE.pdf>

²⁷⁶ Ibidem, p. 3.

²⁷⁷ Ibidem, p. 4.

ordenes: a) derechos de Dios, es decir, los derechos y deberes con fundamento religioso, tales como los cinco pilares del Islam; b) derechos de las personas, con una racionalidad secular, tales como derecho a la salud, a tener hijos, a la seguridad, a la propiedad; c) “derechos duales”, híbridos. En este sistema jurídico, las obligaciones civiles y de devociones tienen el mismo “status” moral, algunos tipos de derechos pueden ser transferidos, y a cada derecho (*haqq*) corresponde una obligación (*wajib*) recíproca. Tal discurso, todavía, no es monolítico, y, por ejemplo, la tradición Mu’tazili privilegió la razón y libertad para producción de discursos universalistas, mientras la tradición Ash’ari defendió el teocentrismo.

De otra forma, la tendencia a aceptar construcciones e interpretaciones medievales hace parecer que el sistema jurídico islámico es absoluto, inmodificable y religiosamente inquebrantable, cuando es visible una tensión entre tres tendencias: a) una, de valorizar apenas las interpretaciones canónicas que fueron utilizadas por las escuelas jurídicas, con la evidente dificultad de compatibilizar tradiciones muy distintas; b) otra, que entiende que cada generación podría, libremente, acceder a los textos jurídicos y producir derivaciones e interpretaciones distintas de las fuentes primarias del derecho (Corán y Sunna), con el riesgo de falta de legitimación; c) y, finalmente, una intermedia de considerar las tradiciones canónicas de forma abierta, providenciando interpretaciones creativas.

Así, según Moosa, las diferencias de fundamento entre los modelos de derechos islámicos y de derechos humanos no pueden ser minimizadas como si el simple “transplante de la retórica de los derechos humanos seculares” solucionase la cuestión.²⁷⁸ Destaca, para tanto, tres áreas problemáticas: la conversión, el “status” de no-islámicos y el “status” de las mujeres.

En el primer caso, la aparente violación del artículo 18 de la Declaración Universal de Derechos Humanos (que confiere libertad de pensamiento, conciencia y religión, inclusive cuanto a cambio de creencia) con la prohibición del musulmán a convertirse a otra religión y sujetarse a la “apostasía”, es compatibilizada con la idea coránica de que no existe compulsión a la religión y se da gran libertad de elección, de tal forma que la apostasía no es ofensa punible para la religión, pero sí por el Estado que se transformó en guardián de la fe. Además, la apostasía no se encuentra prevista en el Corán, pero solamente en “hadits” que podrían ser transmitidos erróneamente.

En el segundo caso, la teoría clásica de una “abobada de jurisdicción del Islam” (*dar al Islam*) en la que prevalece la soberanía islámica, y otra jurisdicción de guerra (*dar al harb*), en que la autoridad islámica está ausente, ha dado motivo para justificar el miedo de que la ascensión de partidos islámicos al poder podría relegar los no-islámicos a un estatuto secundario (*dhimmi*) de “ciudadano

²⁷⁸ Otro análisis interesante de la fundamentación de los derechos humanos, desde una perspectiva coránica, en contraste con la otra, secular, que merecería un análisis separado, inclusive por la ligación con un “Islam de la diáspora” y un “Islam europeo”, crítico del proceso de globalización y de la utilización colonial del lenguaje de los derechos humanos, puede ser encontrada en: RAMADAN, Tariq. *Islam, the West and the challenges of modernity*. Leicester: Islamic Foundation, 2001, especialmente p. 22-30 e 97-118.

protegido”, que podría ser impedido de disfrutar de algunas libertades civiles a las que los musulmanes tendrían derecho. A la par de tal concepción ser jurídicamente obsoleta, la historia islámica comprueba justamente lo contrario, es decir, la posibilidad de ascensión a altos cargos gubernamentales. Además, el “tratamiento discriminatorio de las comunidades islámicas en el Occidente” no puede servir de “relativización de la ética musulmana”.²⁷⁹

Por fin, las formulaciones medievales que entienden que la mujer no tendría mayoría legal para determinadas transacciones han sido objeto de grandes debates, de que la legislación egipcia respecto al divorcio y las lecturas más sensibles a la cuestión de género son apenas algunos ejemplos que serán más bien analizados a seguir.

Recordando que el discurso de los derechos humanos no puede ser encarado sin el hecho del colonialismo y como parte de un proceso de globalización que procura atender intereses económicos de las grandes potencias, de que sucede, en parte, un (ab)uso selectivo del discurso, por otro lado, el autor reitera las aspiraciones comunes de luchas para responder a las condiciones y problemas particulares con fuentes religiosas diversas y muy ricas.

Así, de la **“misma forma que una tradición no es estática, pero constantemente se reinventa a sí misma, similarmente el equivalente**

²⁷⁹ Ibidem, p. 13.

cultural de los derechos humanos no es fijo²⁸⁰, y otros abordajes pueden ser hábiles para encontrar un “lenguaje común” entre el discurso de los derechos humanos y de derechos islámicos, de forma a que los pensadores islámicos lleven en cuenta “las transformaciones sociológicas, económicas y políticas que han ocurrido en las sociedades islámicas”.

Así, por ejemplo, sostiene que la tradición jurídica islámica ha ignorado la fuerte tensión entre “status” y “contrato”: el colonialismo transformó sociedades de “status” en sociedades de modelo “contractual”, con la codificación, el primado del derecho y nociones de ciudadanía; las dictaduras han revertido sociedades democráticas contractuales en sistemas autocráticos de “status”.

Pero todo eso solamente evidencia, para él, que es **“la localización del intérprete, la lectura del texto y las condiciones sociales que generan diferentes respuestas a situaciones como derechos humanos”** y que “la pluralidad es el resultado de tradiciones vivas”²⁸¹. Y recuerda todo el movimiento progresista de lucha contra el apartheid realizado a partir de presupuestos islámicos en Sudáfrica, de que la injusticia racial chocaba con una visión de justicia islámica, así como los cuestionamientos de la noción tradicional de liderazgo (*imama*) para innovaciones políticas de gobierno representativo, “de los cuales la democracia es solamente uno de los varios modelos”.²⁸²

²⁸⁰ Ibidem, p. 16.

²⁸¹ Ibidem, p. 17

²⁸² ibidem, p. 21.

En suma, el discurso de los derechos humanos en el Islam atravesó muchas fases, “produciendo un caleidoscopio de visiones”²⁸³, y un fundamental repensar necesita tomar lugar “de forma a producir versiones creíbles de derechos humanos en diálogo con las tradiciones anteriores y el presente”.²⁸⁴

Para él, “la mudanza puede ocurrir bajo diversas y múltiples formas” y no solamente en forma de “narrativa totalitaria de progreso”²⁸⁵, pero la tradición es importante, desde que no se defiende como “algo sagrado e inmutable”, pero sí como algo “sujeto a interrogaciones, correcciones y avances”.²⁸⁶ No considera la tradición “como ‘una’ única práctica”: “una investigación más atenta de las tradiciones de conocimiento musulmán revelará frecuentemente que los temas mismos en cuestión fueron debatidos, contestados y fueron objeto de discordancia” y, como tal, “menos autoritarios”.²⁸⁷

La pluralidad de teorías heredadas del pasado y las teorías fabricadas en el presente “constituyen pruebas tangibles de las diferentes experiencias musulmanas, que necesitan ser apoyadas a todo costo” para evitar “resultados

²⁸³ La imagen del caleidoscopio también fue usada, recientemente, por Ziauddin Sardar, para las relaciones culturales, recordando, todavía, que hay un ojo y una mano providenciando el punto de perspectiva y embarazando los colores y configuraciones. Para él, la modernidad ha sido el ojo a través del cual vemos el “**caleidoscopio de la diversidad**”, mientras el multiculturalismo es la mano. El autor propone, por lo tanto, un transmodernismo y una diversidad mutuamente asegurada para contraponer tal modelo: SARDAR, Ziauddin. *Beyond difference: cultural relations in the new century*. Disponible en: <http://www.counterpoint-online.org/download/236/Beyond-Difference.pdf>. Incluido en la compilación: MASOOD, Ehsan (ed). *How do you know? Reading Ziauddin Sardar on Islam, Science and Cultural relations*. London: Pluto, 2006.

²⁸⁴ Ibidem, p. 21

²⁸⁵ MOOSA, Ebrahim. Transições no ‘progresso’ da civilização: teorização sobre a história, a prática e a tradição. IN: SANTOS, Boaventura de Sousa & MENESES, Maria Paula (orgs). *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Almedina/CES, janeiro de 2009, p. 266.

²⁸⁶ Idem, ibidem, p. 271-272.

²⁸⁷ Idem, ibidem, p. 274.

totalitarios en el pensamiento religioso”.²⁸⁸ Cita como ejemplo Ghazali y Ibn Arabi que, según él, “se sentían compelidos a releer el pasado como una profecía que alteraría el presente”, abriendo la posibilidad de “nuevas historias” y no su inevitabilidad,²⁸⁹ lo que se hace necesario, entonces, es que las normas islámicas sean inspiradas por las experiencias históricas de los pueblos:²⁹⁰

“Así, si el diálogo y la solidaridad interreligiosos y la justicia de los géneros eran cuestiones apremiantes en Sudáfrica de la década de 1980, para referir un ejemplo, eso no significa que esas prioridades sean las mismas en el siglo XXI. Hipotéticamente, los musulmanes de Egipto pueden muy bien considerar el pluralismo político y la justicia como sus prioridades urgentes, mientras en los Estados Unidos de América el acceso de las mujeres a las mezquitas y el derecho a liderazgo religioso pueden ser considerados urgentes.”

Advierte, además, que “brillar los textos con virtudes anti-patriarcales no es garantía de liberación o igualitarismo”, porque en el “fundamentalismo textual” puede perpetuar la ficción de que “el texto realmente provee la norma” y nosotros “solamente ‘descubrimos’ las normas”, olvidando que las normas son “hechas” en conversación con el texto revelado.

Desde ahí, es necesario “explorar los múltiples métodos interpretativos que fueron empleados por scholars en el pasado para descubrir la creatividad que ellos usaron” y, así, “explorar y desarrollar nuevos modos de interpretación especialmente de los textos revelados de forma a permitir su amplitud y visión

²⁸⁸ Idem, ibidem, p. 277.

²⁸⁹ Idem, ibidem, p. 278-279.

²⁹⁰ Idem, ibidem, p. 277.

para hablarnos en transformativos caminos”²⁹¹ Hay, pues, “muchas tradiciones discursivas a través de las cuales los musulmanes pueden imaginarse a sí propios.”²⁹²

Desde ahí, su propuesta de pensar críticamente e “inventar nuevas herramientas teóricas y discursivas para la nueva era”, en la que nos encontramos, un mundo que es “complejo, heterodoxo y confuso”.²⁹³

²⁹¹ MOOSA, Ebrahim. The debts and burdens of Critical Islam. IN: SAFI, Omid. *Progressive Muslims; on justice, gender, and pluralism*. Oxford: Oneworld, 2003, p. 125-126.

²⁹² Idem, ibidem, p. 114.

²⁹³ MOOSA, Ebrahim. We need new intellectual tools for the age we live in. IN: NOOR, Farish. *New voices of Islam*. Netherlands: ISIM, 2002, p.27-28. Disponible en : http://www.isim.nl/files/paper_noor.pdf

3. De feminismos islámicos y gender jihad.

2.3. La denominación

Según Ziba Mir-Hosseini, desde los años 80, se verifica la emergencia de:²⁹⁴

“una nueva consciencia, una nueva forma de pensamiento, un discurso de género que era y es feminista en la aspiración y las demandas, aunque Islámico en el lenguaje y en fuentes de legitimidad.”

Como sostiene Margot Badran, lo que se denomina “feminismo islámico” no nace en “vacuum”, es la manifestación de una evolución de pensamiento feminista o tomada de consciencia en sociedades musulmanas. Por eso, enfatiza “ que el feminismo existe dentro del Islam- o sea, dentro de un discurso islámico, y entre musulmanes”, y que hay múltiples significados de “secular” y “religioso”.²⁹⁵

Según ella, se pasa de un “feminismo con Islam”, que sucedió en el siglo

²⁹⁴ MIR-HOSSEINI, Ziba. Muslim Women's quest for equality: between Islamic Law and Feminism. Disponible en: <http://www.smi.uib.no/seminars/Mir-Hosseini/Questforequality.pdf> p. 640.

²⁹⁵ BADRAN, Margot. *Feminism in Islam. Secular and religious convergences*. Oxford: Oneworld, 2009, p. 5.

XIX, y era centrado en derecho, para un “feminismo islámico”, fundado exclusivamente en el discurso religioso con el Corán como referencia central.²⁹⁶

Ella vincula aún el período de pos-colonialismo y de profundo desafecto con la inhabilidad de los Estados nacionales en conducir los procesos democráticos y la prosperidad económica. Desarrollándose como una respuesta para la ascensión de los movimientos islamistas, basados en discursos conservatorios sobre los derechos de las mujeres y relaciones de género.²⁹⁷

El feminismo secular en el mundo musulmán falló en pavimentar un camino para la entrada de las mujeres en la política y en la sociedad. Y al mismo tiempo, la ascensión del Islam político, en la segunda mitad del siglo XX, hizo con que²⁹⁸

“la batalla entre tradición y modernidad en la cual las mujeres islámicas están aún atrapadas debe ser conducida en un lenguaje y marco teórico islámico, donde las construcciones jurisprudenciales de género puedan ser reexaminadas y los mandatos patriarcales de fiqh puedan ser modificados.

Raja Rhouni²⁹⁹ resalta que el feminismo islámico no puede ser visto exclusivamente como “hijo” del islamismo, porque hay razones históricas para ello: a) está epistemológicamente ligado al reformismo islámico, especialmente

²⁹⁶ Idem, p. 2, 6, 12.

²⁹⁷ Idem, p. 302.

²⁹⁸ MIR-HOSSEINI, op. cit., p. 644.

²⁹⁹ RHOUNI, Raja. *Secular and islamic feminist critiques in the work of Fatima Mernissi*. Leiden/Boston: Brill, 2010, p. 26.

al trabajo de Muhammad Abduh; b) muchos de los trabajos de “schollars” no son vistos como mera respuesta táctica y puntual al Islam político; c) el feminismo islámico también es una reacción al discurso orientalista de algunas feministas occidentales, que produjeron escritos en Oriente Próximo y norte de África. De hecho:³⁰⁰

“de la misma forma que el 'feminismo negro', el feminismo islámico puede ser visto como una nueva revisión del universalismo del feminismo, introduciendo nuevos elementos de diversidad. Es una nueva forma de re-apropiación del lenguaje feminista o, para usar una frase de Lazreg, un “descentramiento del feminismo' desde un centro/una localización occidental donde supuestamente se originó.”

Diferentes actores, sin embargo, contestan la terminología “feminismo islámico”, pero, como advierte Raja Rhouni, en general las resistencias parten de secularistas y conservadores: en el primer campo, porque el Islam es siempre patriarcal y no puede ser asociado con feminismo; en el segundo campo, porque el movimiento occidental promueve promiscuidad sexual y depravación moral. En ambos casos, acaban por ser dos lados de la misma moneda, porque rectifican la religión.³⁰¹

Pero el centro de la resistencia parece estar con el término “feminismo”, por sus connotaciones occidentales.

³⁰⁰ Idem, ibidem.

³⁰¹ Idem, p. 27

Asma Barlas, por ejemplo, destaca que:³⁰²

Mi resistencia al feminismo radica no en su premisa central de que la mujer y el hombre son iguales y deben tener los mismos derechos, sino por las siguientes puntualizaciones. En primer lugar, discrepo de la narrativa oficial del feminismo que entiende esta reivindicación como si se tratara de un descubrimiento feminista. En mi caso, por ejemplo, llegué a entender que la mujer y el hombre son iguales como resultado de la lectura del Corán, y no por lecturas de textos feministas. En realidad, no fue hasta mucho tiempo después que leí esos textos. De todos modos, tengo una deuda intelectual con la teoría feminista del patriarcado por haberme facilitado las herramientas conceptuales para reconocerlo y hablar sobre él. En segundo lugar, me parece que, en su mayor parte, el feminismo ha secularizado la idea de liberación en sí, hasta el punto de que las feministas suelen asumir que ser creyente es sinónimo de estar atada con las cadenas de la falsa conciencia que imposibilita la liberación.

Para Badran, “feminismo islámico” es “un discurso feminista y una práctica articulada dentro de un paradigma islámico”, deriva “su entendimiento y mandato a partir del Corán, procura derechos y justicia para mujeres y para hombres, en la totalidad de su existencia”³⁰³

Para ella, el feminismo debe ser entendido como modo de análisis que incluye: a) el reconocimiento de la igualdad de género y derechos de las mujeres que una particular religión, nación, sociedad o cultura puede afirmar en sus básicos principios; b) la identificación de las formas para asegurar la práctica de tales derechos por mujeres y hombres.

³⁰² BARLAS, Asma. La hermenéutica coránica y la liberación de la mujer. IN: *La emergencia del feminismo islámico*. Barcelona: Oozeap, 2008, p. 56-57.

³⁰³ BADRAN, op. cit., p. 242.

Según Rhouni, el feminismo no es una narrativa maestra, pero un conjunto de herramientas indispensables de análisis, y luego no debería enfocarse exclusivamente en la legitimidad ni definirse como una cuestión de identidad: “el feminismo islámico necesita contribuir para restaurar el Islam en su verdad y en su pluralidad e historicidad.”³⁰⁴

Sostiene que el problema está en el término “islámico”, porque muchas veces es definido en connotación esencialista y, así, este feminismo está abierto a contribuciones de otros críticos, los cuales permiten la “revitalización del pensamiento islámico a través de un enfoque que no estigmatice el Islam y reconozca su escopo igualitario.”³⁰⁵

Y, en general, se ignora la complejidad del concepto de fe en el pensamiento islámico contemporáneo, lo que indica también que el feminismo islámico está “necesariamente inscrito dentro de la problematización o redefinición del concepto mismo de fe dentro del pensamiento islámico contemporáneo.”³⁰⁶

No se trata, según la autora, de descubrir la verdad igualitaria del Islam que quedó borrada, pero de un proyecto amplio de crítica y desconstrucción, una vez que el discurso coránico tiene al menos dos voces compitiendo respeto a la mujer, “una igualitaria (ética) y otra jerárquica (práctica)”³⁰⁷

³⁰⁴ RHOUNI, op. cit, p. 31-32.

³⁰⁵ Idem, p. 33.

³⁰⁶ Idem, p. 34.

³⁰⁷ Idem, p. 35.

Es un proyecto que requiere un largo tiempo de “destrucción”, que busca desmantelar las concepciones androcéntricas del fiqh, “que se ha enfocado en el lado igualitario del Islam y proscrito otras lecturas al declarar que las puertas del ijtihad están cerradas”; y, además, es un proyecto todavía abierto, en “construcción”, que busca “reactivar la dinámica del pensamiento islámico como pensamiento crítico.”³⁰⁸

De ese modo, Badran argumenta que el feminismo islámico “transciende y erosiona los viejos binarios”, lo que incluye las polaridades entre religioso y secular o entre Este y Oeste.³⁰⁹

Y más, resalta que la hermenéutica feminista, en el caso del Islam, ha seguido tres tendencias: a) visitar los versos del Corán para corregir falsas historias de corriente circulación; b) citar versos que inequívocamente enuncian la igualdad entre hombre y mujer; c) destruir versos que se refieren a diferencias entre hombres y mujeres, que han sido comúnmente interpretados para justificar la dominación masculina.³¹⁰

Según Barlas, revisando su posición anterior, el hecho de que el feminismo provinee un lenguaje común, también puede crear problemas analíticos y políticos.³¹¹

³⁰⁸ Idem, p. 35.

³⁰⁹ BADRAN, op. cit, p. 245.

³¹⁰ Idem, p. 248.

³¹¹ BARLAS, Asma. Provincializing feminism as a master narrative? Tampere, Finland, 31

“Si queremos construir solidaridad con mujeres islámicas, necesitamos más que discurso compartido de feminismo. Necesitamos ser hábiles para comprender la especificidad de sus movimientos”

Aunque hoy acepte la denominación “feminista”, Barlas sigue resistiendo a las distintas formas de opresión referentes al Islam y a las depredaciones imperialistas occidentales, buscando, al revés, “la posibilidad de teorizar sobre igualdad sexual dentro de paradigmas alternativos”.

Para ella, el feminismo muchas veces “usurpa y silencia críticas que salen fuera de su cuadro teórico discursivo”, y hay así que afirmar la “autonomía de definirse a sí misma”, pues, para la autora, la pretensión inclusiva de “subsumir y asimilar todas las conversaciones sobre igualdad” es una forma reduccionista e imperial.³¹²

3. 2. Los varios feminismos islámicos.

Las relecturas de la tradición pueden ser vistas en lo que ha sido denominado de “feminismo islámico” y que, conforme bien subraya Asma Barlas, es una expresión, como mucho, parcialmente correcta, porque los conceptos de igualdad de género y justicia social están absolutamente embebidos en la

august 2007. Disponible en : www.asmaabaras.com

³¹² Idem, ibidem, p. 7

tradición coránica e introducidos para los musulmanes hace catorce siglos. Se refiere, por tanto, a **un entendimiento de ambos conceptos a partir de una “epistemología coránica”, y no feminista.**³¹³

La autora sostiene que admitiría el rótulo de feminista si por feminismo islámico se entendiera “un discurso de igualdad de género y justicia social que sigue su entendimiento y mandato del Corán y busca la práctica de derechos y justicia para todos los seres humanos en la totalidad de su existencia en un *continuum* de público-privado”³¹⁴.

Para tanto, procede a la ilustración de su tesis de que diferentes lecturas del mismo texto producen “fundamentalmente **diferentes Islanes**” para las mujeres, haciéndose necesario verificar quién lo lee, cómo y en qué contexto, de forma a extraer una lectura que no le de el soporte a las modernas formas de patriarcado ni al mantenimiento de papeles delimitados por la biología.

Rechazando, por ejemplo, la interpretación de que la práctica de la poligamia sería aceptada por el Corán, sin excepciones, la autora destaca la necesidad de tratamiento igualitario entre hombres y mujeres, inclusive porque sería una incongruencia que las mujeres fueran iguales a los hombres delante de Dios, pero desiguales delante de los hombres.

³¹³ BARLAS, Asma. **Towards a theory of gender equality in muslim societies**. CSID Annual Conference, Washington, May 29 2004. Disponible en: http://www.asmabarlas.com/TALKS/20040529_CSID.pdf

³¹⁴ BARLAS, Asma. Islam, feminism and living as the ‘muslim women’ . Disponible en: http://www.muslimwakeup.com/main/archives/2004/03/islam_feminism.php

El hecho de que el Corán trate a hombres y mujeres de forma diferenciada en algunos casos no “significa que él los trata de forma desigual o que su visión sea de seres desiguales”, porque “diferencia no es sinónimo de desigualdad” y el “Corán nunca sugiere que hombres y mujeres son opuestos unos a los otros o incompatibles, inconmensurables o desiguales, en el sentido que defienden los musulmanes misóginos”.³¹⁵

Para tanto, afirma la autora que el concepto coránico de *Tawhid*, que afirma la unidad y soberanía divina, es una doctrina sobre la naturaleza de Dios y de los seres humanos, porque la “**sumisión**” (*islam*) **solo puede ser en relación a Dios** y debe ser libremente escogida; en otras palabras, “no podría haber coerción en religión”.

Cuando criticada en el sentido de que su definición de agencia moral en el Islam como voluntaria sumisión a Dios era algo paradoxal y socialmente irresponsable, contestó que:

“el paradojo es fácilmente resuelto: las ideas occidentales de contrato social, aquella fábula imaginaria, ¿no asumen que el pueblo, voluntariamente, acepta ciertos límites y restricciones como precondiciones a la libertad? Esta concesión no solo envuelve sumisión a Dios, pero también invoca la misma ‘bizarra’ idea de auto-restricción, autolimitaciones y autodisciplina que los islámicos también invocan cuando teorizan agencia y libertad como voluntaria sumisión”³¹⁶

³¹⁵ BARLAS, Asma. Towards, op. cit., p. 4.

³¹⁶ BARLAS, Asma. **Muslim women & sexual oppression**: reading liberation from the Quran. Disponible en: <http://www.asma-barlas.com/PAPERS/Macalester.pdf>

Además, Dios es justo, y la “justicia de Dios reside en nunca hacer *zulm* para los seres humanos”, concepto éste que, en el Corán, significa “transgredir sus derechos”, de forma que la justicia divina es el “reconocimiento del derecho de los seres humanos a ser protegidos contra la transgresión”.³¹⁷

Del mismo modo, el Corán enseña que “hombres y mujeres se originaron de un mismo *self* (*nafs*) y son ambos representantes de Dios (*khilafa*) en la tierra, igualmente dotados de acciones morales y capacidad para elección moral y consciencia divina (*taqwa*)”, o sea, “Dios puso su amor y compasión (*sukun*) entre esposas y maridos y los hizo el uno del otro, guía y amigo (*awliya*), y, por tanto, ambos tienen la obligación de practicar el bien y oponerse al mal”.

Serán, de esa forma, ambos juzgados no por el sexo biológico, pero por los mismos parámetros y patrones. Toda su lectura se debruza sobre cuatro palabras – *darajah*, *faddala*, *qawwarmun*, *daraba* – de las cuales algunos musulmanes extraen lecturas patriarcales.³¹⁸

Su lectura es radicalmente anti patriarcal, entendiéndose por “patriarcado”, en sentido estrecho, como un “históricamente específico modo de reglas por los padres que, en sus formas religiosas y tradicionales, asumen un real y simbólico *continuum* entre una visión patriarcalizada de Dios como padre/masculino y una teoría de derecho paterno, extendiendo la pretensión del

³¹⁷ Idem nota 3, p. 7.

³¹⁸ Su relectura del Corán está explicitada en: BARLAS, Asma. **Believing women in islam: unreading patriarchal interpretations of the Qur'an**. Austin: University of Texas Press, 2002, especialmente en las pág. 129-202.

marido de establecer dominio sobre su esposa y sus hijos”.

En sentido amplio, patriarcado es una política de “diferenciación sexual que privilegia hombres, transformando el sexo biológico en género politizado, priorizando el masculino en detrimento del femenino, como desigual o ‘otro’.”³¹⁹

De esa forma, el Corán nunca representa Dios como padre o como masculino y, explícitamente, prohíbe cualquier forma de sacralización de la figura paterna y de su poder (en su comprensión, hay un conflicto fundamental entre monoteísmo y patriarcado): “desde que el patriarcado transgrede (“*zulm*”) los derechos de las mujeres, oprimiéndolas, defiendo que el Corán no puede endosar tales conceptos y no podemos leer sus prescripciones y versos con tal idea en mente”.³²⁰

Si Dios no es Padre en el cielo, ni en sentido literal, ni simbólico, los padres “no pueden representar su dominio en la tierra como réplica de un patriarcado divino” ni tomar literalmente la idea de que el “hombre” está hecho a la imagen de Dios y que Dios es “masculino”.³²¹

Reconociendo las posibilidades de interface entre teología y tecnología para fines de nuevas luchas contra la opresión, también subraya que los

³¹⁹ BARLAS, Asma. **Islam, Muslims and the US**: essays on religion and politics. New Delhi: Global Media, 2004, p. 82.

³²⁰ Ibidem, p. 84.

³²¹ BARLAS, Asma. One Father, Three Dysfunctional Offspring: on the ‘problematic’ aspects of Monotheism. Palestra proferida no Snowstar Institute for Religion, Toronto, Canada, June 4, 2006. Disponible en: http://www.asmabarlas.com/TALKS/One_Father_Toronto.pdf

islámicos deben luchar para crear nuevos horizontes específicos para su existencia y relevantes para el examen de sus posibilidades.

Criticando algunos discursos pos-coloniales que no visualizan formas de luchas espirituales (tanto en el Islam como en el hinduismo) como formas de luchas políticas,³²² estando extremadamente presos al secularismo occidental, apunta que “el lenguaje de los derechos necesita ser empleada no solo para garantizar derechos iguales a las mujeres en sociedades islámicas, sino también para garantizar a estas sociedades derechos iguales en una emergente esfera pública global”³²³ en la cual se pueda pensar para allá de la hegemonía de los Estados Unidos.

“Globalizar la igualdad” significa “la necesidad de garantizar la igualdad para las mujeres islámicas indiferentemente del lugar donde vivan”: **“Teología versus secular, este versus oeste, Islam versus democracia – todas esas polarizaciones ignoran el complejo, envolvente diálogo respecto a igualdad de género en una vigorosa sociedad civil”**.³²⁴

En el intento de Asma Barlas, queda evidente el cuestionamiento de la epistemología occidental respecto a dos cuestiones centrales: 1) a la asociación

³²² Véase también, la situación de Gandhi, igualmente destacada por Ashis Nandy, en el sentido de considerarse su lucha anti occidental, a partir de su bias marxista, y no de su religiosidad hindúe.

³²³ BARLAS, Asma. Globalizing equality: muslim women, theology, and feminism. IN: NOURAIÉ-SIMONE, Fereshteh. **On shifting ground**: Midle Eastern women in the global era. New York: Feminist Press, 2005, p. 104 y 106. También disponible en: http://www.asmabarlas.com/TALKS/20040326_LibCongress.pdf.

³²⁴ Idem, op. cit. p. 107.

linear entre derechos de las mujeres y secularismo, procurando demostrar la posibilidad de una “epistemología coránica” que fundamente derechos humanos y derechos de las mujeres, sin pasar, necesariamente, por un lenguaje secular; 2) a la legitimidad de las luchas contra opresión ser configuradas en matriz religiosa, y no, necesariamente, “científica”, rompiendo con una epistemología que solo aseguraría *status* científico para una visión centrada en las ciencias sociales para las cuestiones de género.

Más que eso: resalta la paradoja liberal que es **“fomentar la ilusión de que la tolerancia de la diferencia constituye respeto por ella”**.³²⁵

Asma Barlas ha destacado recientemente que junto con la necesidad de “globalizar la igualdad”, también hay que “desprovincializar el feminismo” y repensar las conexiones entre “jihad” y empoderamiento de derechos. Afirma que la insistencia de que la lectura del Corán revela siempre una “voz patriarcal”, y que las lecturas “feministas” privilegian “pocos versos” que tratan de igualdad de género es, en realidad, una forma de “fundamentalismo secular”.³²⁶

A su modo de ver, inexisten razones para insistir que hombres y mujeres deberían continuar relacionados como si vivieran en la sociedad tribal árabe del siglo VII: sería lo mismo que esperar que las personas continuasen actuando

³²⁵ BARLAS, **Muslim women & sexual oppression...**, p. 19.

³²⁶ BARLAS, Asma. *Re-understanding Islam: a double critique*. (Spinoza Lectures) Amsterdam: Van Gorcum, 2008, p. 25-26.

como propietarios de esclavos aun después de la abolición de la esclavitud:³²⁷

“si ya no consideran los versos coránicos relacionados con la esclavitud moral o legalmente normativos, ¿por qué deberían ser considerados aquellos relacionados con el patriarcado del siglo VII como eternos?”

Según ella, no es correcto decir que el Corán no es un producto de su tiempo, pero exactamente al revés:³²⁸

“Desde que la escritura es para todas las épocas, debe también abranger una variedad de formaciones y posibilidades históricas, incluidas aquellas puestas por el presente y por el futuro, y no solamente las del pasado.”

Además, cuestiona aún si los problemas del derecho islámico o incluso las tensiones entre las varias fuentes religiosas van a desaparecer en un eventual Estado secular: la cuestión, según piensa, se refiere sobre todo a las formas como son definidos el conocimiento religioso y la metodología.

No será necesariamente un Estado secular que asegurará el principio del constitucionalismo y el régimen de los derechos humanos: por ejemplo, el Estado francés usó el constitucionalismo “en la forma de laïcité para negar a las mujeres islámicas el derecho de usar el velo en espacios públicos”. Y la “laïcité”

³²⁷ BARLAS, Asma. The Qur'an , Shari'a, and Women's rights. Re-imagining the Shari'a: theory, practice, and Muslim Pluralism. University of Warwick, Veneza/Italia, 14 setiembre de 2009. Disponible en : http://www.asmabarlas.com/TALKS/2009_venice.pdf

³²⁸ Ibidem.

puede ser una forma específica y militante de secularismo, pero el secularismo es, por sí mismo, una forma de política (ningún Estado secular está arriba o más allá de la política).

Para la autora, resulta muy intrigante que muchos musulmanes estén intentando “alineal Islam y secularismo”, exactamente cuando muchos europeos “están engajados en debates sobre post-secularismo”. En realidad, sostiene que “podríamos aprender unos con los otros, si estamos en la misma mesa”. ³²⁹

Al tratar de derechos humanos, recuerda que muchas personas, no solamente musulmanes:³³⁰

“sienten que el Occidente usa derechos humanos selectivamente, tanto en el sentido de que considera algunos individuos más humanos, y, de esta forma, más servidos de derechos que otros, como en sentido de que Oeste pinza y escoge instancias donde aplicar los derechos humanos.”

Al mismo tiempo que Estados Unidos continuamente presiona países musulmanes para adoptar la convención para eliminar todas las formas de discriminación contra mujeres, él todavía no ha la ratificado. Aunque denuncie el abuso de derechos en otros países, Estados Unidos viola la convención de Ginebra al torturar prisioneros musulmanes en Guantánamo y Abu Ghraib.

³²⁹ Idem, ibidem.

³³⁰ BARLAS, Asma. Human rights, human responsibilities: can we speak of women's rights in Islam? October 22, 2007. Disponible en: www.asma-barlas.com

Al destacar la “politización de los derechos humanos”, destaca la necesidad de resistencia y, tal como Dipesh Chakrabarty, cree en la necesidad de:³³¹

“acomodar diversas formas de ser humano, la infinita inconmensurabilidad a través de la cual nosotros luchamos – permanentemente, de forma precaria, pero inevitablemente- para el mundo de forma a vivir dentro de nuestros diferentes sentidos de óntico pertenecer.”

Esta debería ser “la más ecuménica y comprensiva definición de derechos humanos”, pero claro está que “el concepto de derechos no es inherentemente occidental, aunque los derechos humanos tengan una particular historia política en Oeste”, es evidente que existen “entendimientos de responsabilidades y derechos en otros pueblos, aunque no se definan en el idioma occidental.”³³²

A las personas que entienden que la supremacía masculina quita importancia a los derechos de las mujeres, aunque destacados en el Corán, la autora hace una analogía:³³³

“es lo mismo que hablar de los derechos que la constitución de Estados Unidos daba a todos los ciudadanos ignorando que, en los años iniciales de la nación, ni todas las personas eran consideradas ciudadanos por entero o incluso enteramente humanos. Como bien sabemos, el negro fue tratado como un quinto de un hombre blanco para propósitos de votar y mujeres no tenían derecho a votar nacionalmente hasta 1920 cuando la emenda diecinueve fue adicionada a la Constitución. A la luz de tal racismo y

³³¹ Idem, ibídem, p. 2.

³³² Idem, ibídem.

³³³ Idem, ibídem, p. 3.

sexismo, referencias a todos los “hombres” fueron igualmente creadas, y han sido intituladas para la búsqueda de la felicidad, pero no significan mucho.”

Para Barlas, no es necesario ser un experto en hermenéutica para saber que “lo que se lee en el Corán” depende de cómo se lee, de quién lo lee, y en qué específico contexto ideológico y material. Así, “dado que históricamente solamente scholars hombres han interpretado el Corán, y dentro de patriarcados, ¿no es extraño que lo hayan interpretado como un texto patriarcal?”³³⁴

Sostiene la autora que el Corán desapueba que las personas modifiquen las palabras para sus tiempos y lugares. Lo que significa que la intra-textualidad debe ser ejercida con responsabilidad.

Así, es posible leerse un texto en más de una forma, pero no todas las lecturas son igualmente buenas. Si es verdad que el Corán no define lo que es bueno, eso “deja abierta la puerta para que ejercitemos nuestra agencia, y también sugiere indirectamente que los musulmanes tienen derecho a vivir en sociedades donde puedan ejercitar su agencia libremente”: es imposible mantener “un diálogo libre en materia religiosa en las sociedades cerrada y autoritarias”³³⁵

³³⁴ Idem, ibídem, p. 8.

³³⁵ Idem, ibídem, p. 9.

Finalmente, destaca la autora la noción de “zulm”, que se relaciona con la opresión a personas de color en Estados Unidos, de la misma forma que, en contextos islámicos, envuelve la opresión a la mujer. De esta forma, “ni textos seculares ni religiosos, como hemos interpretado, responden la cuestión de quién es enteramente humano.”³³⁶

Desde esta mirada, ella piensa que es posible aprender algunas lecciones a partir de la historia del colonialismo occidental y de los movimientos de derechos civiles, una de ellas de que “si hubo expansión de derechos políticos, raciales y sociales o libertades, es porque las personas lucharan por ellos”³³⁷ Y así:³³⁸

“no hay razón para suponer que la mudanza en sociedades musulmanes posa ser imposta desde fuera; al contrario, creo que pode e irá venir desde los musulmanes mismos”

Asma defiende cinco tesis sobre interpretación y autoridad para la cuestión de derechos de las mujeres y el Corán.³³⁹

La primera, de que ningún interprete del Corán puede evitar la subjetividad porque es una inescapable condición humana, de forma que es

³³⁶ Idem, ibídem, p. 9

³³⁷ BARLAS, Asma. Only muslims can change their society Guardian, 25 august 2009. Disponible en: <http://www.guardian.co.uk/commentisfree/belief/2009/aug/25/muslim-society-us-afghanistan>

³³⁸ Idem, ibídem.

³³⁹ BARLAS, Asma. Still quarrelling over the Qu'ran: five theses on interpretation and authority. Disponible en: http://www.asmabarlas.com/PAPERS/ISIM_Authority_07.pdf

necesaria apertura auto-consciente para las pre-comprensiones desde leemos.

La segunda, como se interpreta el Corán depende no mucho de alguien ser experto en árabe porque el Corán depende ello mismo de análisis del lenguaje, y interpretación no es un ejercicio de filología.

Recuerda que, en los tiempos iniciales del Islam, los scholars afirmaban que el Corán tenía dos niveles de significado: tafsir focaliza en el significado aparente o exterior (el dominio del lenguaje propio) , al paso que tawil concernía ello mismo con el significado esotérico o interior (el reino de signos y símbolos). Y toda la tradición sufí es basada en tentar “recuperar los significados interiores del Corán a través de una selección de prácticas espirituales inclusive gnosis” ³⁴⁰

La tercera, de que el Corán es real en todas las lenguas y es abierto a ser interpretado o mal interpretado tanto en estos lenguajes cuanto en árabe:³⁴¹

“si el Corán es un texto universal, como los musulmanes creen, entonces su universalidad reside en ser igualmente real en todos los lenguajes, no solamente en un. (...) En qué sentido puede el Corán ser universal se non-árabes, no-literatos, no-masculinos son excluidos de entenderlo o interpretarlo a la luz de sus facultades y gracias dadas a ellos por Dios?”

³⁴⁰ Idem, ibídem, p. 4

³⁴¹ Idem, ibidem, p. 5

La cuarta, de que el Corán pertenece a todos los musulmanes y da a cada uno de nosotros la libertad de lucha para llegar a una comprensión de ello como un test de nuestra moralidad, y así, “es una obligación de la umma asegurar que los creyentes irán, de hecho, tener la libertad para ejercitar el derecho y hacerlo en la mejor forma posible.”

La quinta y última, no niega la urgencia de la reforma en sociedades islámicas, y resalta que esta solamente vendrá a partir de aquellos que consideran el Islam “su brújula moral en esto mundo”. El test de una comunidad moral y de una individualidad moral es saber hasta qué punto es posible cumplir con esta escoja dada por Dios.

Amina Wadud,³⁴² por otro lado, da especial atención al contexto, a la gramática y a la sintaxis del texto coránico y, siguiendo esa matriz, hace una relectura del Corán a partir de la óptica de la mujer.³⁴³

Al destacar que, en el proceso histórico de colonización, la población de muchos países que hoy son islámicos fue pluralizada en términos de raza y credo, el desafío se constituye en la tarea pos-colonial de construir un Estado-

³⁴² Obsérvese que “*Wadud*” es uno de los noventa y nueve nombres de Allah – “el amoroso, el afectuoso” Dios de la Justicia. Es de recordar también que Abdool significa “esclavo de” y, llevándose en cuenta que solo se puede ser sumiso de forma absoluta a la voluntad de Dios, el nombre siguiente debe, necesariamente, corresponder a uno de los epítetos de Allah. De esa forma, AbdoolKarim, donde “Karim” es “el generoso”. Para los nombres de Dios en el Corán, véase: MANDEL, Gabriele. Los 99 nombres de Dios en el Alcorán. Petrópolis: Vozes, 1999, p. 112 y 123.

³⁴³ WADUD-MUHSIN, Amina. **Qur'an and woman: rereading sacred text from a woman's perspective.** New York: Oxford University Press, p.15-29 y 62-94, 1999.

Nación y también de fundar un nuevo orden social plural dejado por el colonialismo.

Para ese nuevo contexto, se hace necesaria una “nueva metodología de interpretación coránica”, a partir de un entendimiento distinto de la *sharia*, una **flexibilización de la lectura, que no sea radical, pero consistente con la ética y los imperativos del Corán**.³⁴⁴ “la herencia jurídica del Islam es flexible con la rica capacidad para adaptación” y, de esa forma, se debe, “inteligentemente”, evaluar las “posibilidades interpretativas – en nuestros propios intereses y en el interés mismo del Islam”.³⁴⁵

La crisis, en realidad, no es del Islam, pero “de aquellos musulmanes que han desvirtuado las promesas democráticas islámicas y su visión de mundo inherentemente igualitaria y justa” y, una vez que “el problema es de nuestra propia realización, nosotros (musulmanes) debemos también ser los mejores para rehacerlo”.³⁴⁶

Por otro lado, la autora también no ignora las profundas conexiones entre raza, etnicidad y discriminación respecto a los islámicos, especialmente en los Estados Unidos, y retira de la lucha contra el racismo y el etnocentrismo fuerzas para “una efectiva unidad que pueda superar los obstáculos externos para el

³⁴⁴Idem. The Qur'an, Shari'a and the citizenship rights of muslim women in the Umma. In: OTHMAN, Norani. **Shari'a Law and the Modern Nation-State**. Kuala Lumpur: Sisters in Islam, p. 78-9, 1994.

³⁴⁵WADUD-MUHSIN, Amina. The Qur'an, Shari'a and the citizenship rights of muslim women in the Umma. Op. cit., p. 80.

³⁴⁶BARLAS, Asma. **Towards a theory of gender equality in muslim societies**. Op. cit., p. 10.

empoderamiento” como minoría, al mismo tiempo en que “reconoce la necesidad de compartir específicas herencias de nuestras plurales ‘naciones y tribus’ como parte del coránico mandato de establecer *taqwa* como base de evaluación entre nosotros”.³⁴⁷

“*Taqwa*” es un estado mental de responsabilidad moral y actitud dentro del cuadro teórico islámico³⁴⁸, puede significar virtud, prudencia, conducta correcta, consciencia de Dios³⁴⁹.

En la concepción de la autora, el concepto, aunque traducido generalmente como “piedad”, es la motivación para realizar todas las acciones y es “esencial para la actitud moral del agente como individuo y como miembro de la sociedad, desde que él active el principio del *tawhid*, sea como cuestión de práctica personal, sea como base para una extensa reforma legal islámica.

La injusticia es una señal de negligencia de estos principios. Las mujeres han sido víctimas de tales injusticias en sus casas, en las prácticas culturales islámicas, y en las políticas públicas, en varias maneras en la modernidad, como la idea del imperio es transformada en Estado-nación”³⁵⁰

Su énfasis actual es en la “*gender jihad*”,³⁵¹ la “lucha para establecer

³⁴⁷ WADUD, Amina. American muslim identity: race and ethnicity in progressive muslim. IN: SAFI, Omar. **Progressive muslims**. Oxford: Oneworld, 2003, p. 270-285, en especial p. 278 y 283.

³⁴⁸ Idem, p. 274

³⁴⁹ ESPOSITO, John L. **The Oxford Dictionary of Islam**. New York: Oxford University, 2003, p. 314

³⁵⁰ WADUD, **Inside the gender jihad**: women’s reform in Islam. Oxford: Oneworld, 2006, p. 40 y 42.

³⁵¹ Literalmente, la palabra significa “esfuerzo” y puede ser utilizada como “lucha”, sin cualquier

justicia de género en el pensamiento y en la praxis musulmana”, entendiéndose “justicia de género” como “inclusión de la mujer en **todos** los aspectos de la práctica musulmana, performance, construcción de políticas y liderazgos tanto políticos cuanto religiosos”. Procura “**erradicar todas las prácticas, públicas o privadas, de injusticia para la entera humanidad de la mujer, en nombre del Islam**”, así como “no-musulmanes” y “no-heterosexuales musulmanes”.³⁵²

A partir de una hermenéutica con base en las enseñanzas de Fazlur Rahman, destaca que algunos versos coránicos son “*am*” (específicos) y otros, “*khas*” (generales), debiendo los últimos ser interpretados de forma más extensiva posible, al paso que los primeros están más relacionados con el contexto de la revelación (siglo VII) y deben ser interpretados restrictivamente.³⁵³

Por ejemplo: el contexto del siglo VII lleva en cuenta las religiones del libro (judaísmo, Islam y cristianismo), los politeísmos (pero no conoce hinduismo ni religiones africanas) y adoradores de ídolos (pero desconoce religiones indígenas, animistas), y, respecto a las discusiones de fe, están excluidos budismo, taoísmo y confucianismo.³⁵⁴

De esa forma, una interpretación descontextualizada de los tiempos

connotación de “guerra religiosa” o “cruzada” (lo que ya demuestra la lectura orientalista, a partir de una realidad europea). Para un análisis de las lecturas coránicas de “*jihad*”, véase: BARLAS, Asma. **Jihad = Holy War = Terrorism: The politics of conflation and denial**. Disponible en: http://www.asma-barlas.com/PAPERS/2003_AJISS.PDF. Ver también: SARDAR, Ziauddin. **What do muslims believe?** London: Granta, 2006, p. 75-77.

³⁵² WADUD, Amina. **Inside the gender**, p. 10.

³⁵³ Idem, *op. cit.*, p. 193-4.

³⁵⁴ Idem, *op. cit.*, p. 194-5.

actuales y fosilizada en el lenguaje del siglo VII de la Arabia debe ser rechazada: sería lo mismo que establecer que

“deberíamos viajar a través del desierto utilizando camellos y vivir sin aire acondicionado, así como esclavizar otros seres humanos, aceptar el silencio como concordancia de la mujer y pensar que el Sol se mueve alrededor de la Terra, apareciendo en el este y poniéndose en el oeste, mientras la Tierra permanece como centro del Universo”.³⁵⁵

Margot Badran, analizando las lecturas de Asma Barlas y Amina Wadud, entiende que el “feminismo islámico” no solo rompe

“el binario este-oeste, pero también disuelve la polaridad, históricamente criada, religioso-secular. Islam (como religión y como cultura) es (...) religión y mundo. (...) **Personas del mundo entero llegan a conceptos de igualdad de género y justicia social por medio de diferentes rutas, a través de diferentes textos – religiosos o seculares.**”³⁵⁶

Heba Ezzat, profesora de Ciencia Política en la Universidad del Cairo (Egipto), sostiene que la “*Sharia law*” no solamente es compatible con los derechos humanos, sino también es el camino más efectivo para conquistarlos: “las violaciones de derechos humanos en los países islámicos – cuyos regímenes son, usualmente, sustentados por aliados occidentales – no se deben a la *Sharia law*”,³⁵⁷ pero principalmente son ejercidas por el propio Estado y

³⁵⁵Idem, op. cit., p. 213.

³⁵⁶apud BARLAS, Asma, Globalizing equality, p. 107.

³⁵⁷ QURESHI, Emran & EZZAT, Heba Raouf. **Are Sharia Laws and Human Rights**

resulta, muchas veces, de regímenes seculares y socialistas totalitarios.

En ese sentido, “en la lucha contra los regímenes totalitarios, los modernos intelectuales islámicos querían y quieren traer de vuelta el derecho de la Sharia”, pues “solamente a través de esta es que la fuerza del Islam puede ser recapturada”: la lucha, pues, es una cuestión de poder, “con la religión siendo usada y abusada por ambos lados”.

Procurando disociar extremismo, violencia e Islam, resalta, por ejemplo, que la “Hermandad Musulmana”,³⁵⁸ movimiento banido en su país, defiende la adopción de la Sharia y participó del proceso electoral durante más de una década, aceptando el primado del derecho.

En su modo de ver, reducir el Islam a una dimensión moral individual significa perder su corazón – una progresiva teología de la liberación con una visión de sociedad justa –, y la Sharia es, pues, “una plataforma progresista que **empodera** el pueblo y protege sus derechos contra el totalitarismo y el ultra capitalismo utilitario”, una forma de “resistencia a la orden capitalista global que los musulmanes sienten que está infringiendo sus derechos nacionales y comunales.”

Aunque algunos busquen imponer la Sharia por medios violentos, se debe recordarles que millones de activistas civiles la ven como una fuente legítima de **compatible?** Disponible en: http://www.qantara.de/webcom/show_article.php/_c-373/_nr-6/i.html. Se trata, en realidad, de un cambio de cartas entre el periodista y la profesora de Ciencia Política, en el periodo de junio a agosto de 2004, y originalmente publicadas en el periódico alemán Frankfurter Rundschau, en 4 de octubre de 2004.

³⁵⁸ Para un análisis del referido movimiento reformista, ver el libro de Tariq Ramadan ya citado.

dignidad y libertad: “de forma a respetar el derecho de los islámicos a una visión alternativa de mundo, la nueva visión necesita ser establecida entre la forma como los musulmanes y la sociedad civil global interaccionan”.

La lucha, por lo tanto, es, en un mundo globalizado, “unirse para allá de ideologías, religiones y culturas para **defendernos de los extremistas de todos los matices**”, recapturándose el mensaje de justicia, poder compartido y misericordia, presentes en el Islam.

Segundo ella, “secularismo” no es meramente la separación entre estado e iglesia, pero básicamente una visión que comienza por marginalizar Dios y algunas veces anuncia su muerte, colocando el hombre en el centro del universo como su “*logos*”, y, así, intentar contextualizar el feminismo y entender su arqueología es mucho más establecer sus conexiones con la historia de la secularización de la mente y de las ciencias europeas.³⁵⁹

En un diálogo de culturas, es posible aprender con el Occidente:

“nosotros debemos abrirnos a nuevas ideas, pero no tenemos que repetir los mismos errores, cayendo en las mismas trampas que podrían ser previstas cuando el proyecto iluminista se inició. **Nosotros tenemos una oportunidad de oro de construir nuestra propia modernidad y ver, cuidadosamente, donde las cosas estaban erradas**”.³⁶⁰

Criticando los secularistas que, en nombre de *ijtihad*, procuran

³⁵⁹ EZZAT, Heba Raouf. Political Reflections on the question of equality. IN: **Islam & Equality**. New York: Lawyers Committee for Human Rights, 1999, p. 176-177.

³⁶⁰ Idem, *op. cit.*, p. 181-182.

desconstruir las tradiciones religiosas, señala la necesidad de estudiar los “límites sociológicos y filosóficos del discurso feminista occidental”³⁶¹ y su “validad intercultural” auto-evidente y sin necesidad de comprobación, así como las vinculaciones del capitalismo con el cuadro teórico secular. De esa forma, se debe aprender con el Occidente, pero éste “también tiene lecciones a aprender a partir de su propio pasado y de su presente, de forma a sernos útil para un futuro promisor”, y el diálogo debe llevar en cuenta

“nuestras preguntas, anhelos y cuestiones cruciales, y repensar algunos de sus presupuestos y conceptos a la luz de nuestras críticas, del mismo modo que nosotros intentamos leer sus escritos, examinar sus argumentos y entender sus puntos de vista. Solo esta buena voluntad de aprender con el otro y procurar elementos humanos comunes hará ese encuentro altamente promisor.”³⁶²

La egipcia va a proponer, entonces, “un **secularismo islámicamente democrático**”, un serio repensar de las nociones de “*umma*” (comunidad islámica), “civilidad”, política, estado y secularismo, de forma a abrazar **una “pacífica lucha por una ‘civil jihad’ contra la pobreza y la discriminación”,** desarrollando, así,³⁶³ un:

“entendimiento de una política de la presencia, deliberación, comunicación y negociación en la vida diaria, así como de un activo papel de las mujeres y de las minorías en la

³⁶¹ Idem, *op. cit.*, p. 183.

³⁶² Idem, *op. cit.*, p. 184.

³⁶³ EZZAT, Heba Raouf & ABDALA, Ahmed Mohammed. Towards an islamically democratic secularism. IN: AMIRAUX, Valérie et alii. **Faith and secularism**. London: British Council, 2004, p. 50.

política local – en resumen, todos estos aspectos olvidados cuando el enfoque está concentrado en los partidos políticos y en la retórica política de baja intensidad. Aunque la analogía raramente haya sido utilizada, muchos debates corrientes en el mundo islámico respecto a un democrático y progresista Islam son relevantes para los debates sobre democracia radical y reforma de la democracia en el mundo occidental. (...) **estos debates nunca son comparados o colocados en red.**”

Azizah al-Hibri, profesora de Derecho Constitucional (Richmond University) y fundadora de la ONG KARAMAH (que en árabe significa “dignidad”), analiza la sura 4: 34, base de muchas interpretaciones que buscan justificar la supremacía masculina,³⁶⁴ a partir de la polisemia de algunas palabras constantes en el verso:³⁶⁵

“Los hombres son *qawwamun* sobre las mujeres *bima* Dios *fadala* algunos de ellos sobre otros, y *bima* ellos gastan de su propio dinero. Las mujeres correctas son *qanitat* y guardan *al-gaib bima* Dios guardado”

Así, la palabra “*qawwam*” (singular de *qawwamun*) puede ser interpretada como “cabeza”, “jefe”, “líder”, “protector”, “mantenedor”, “guía” y “consejero”, pero puede ser vista en forma no jerárquica o patriarcal, en el sentido de “*qiyam*” (preservación o mejora) y de “*qayyim*” (aquel que dirige o administra los asuntos

³⁶⁴En la traducción disponible, en portugués, del Corán, consta: “Los hombres son los protectores de las mujeres, porque Dios dotó a unos con más (fuerza) que a otros, y por su mantenimiento y su peculio. Las buenas esposas son las devotas, que guardan, en la ausencia (del marido), el secreto que Dios ordenó que fuese guardado. Cuanto a aquellas, de quien sospechéis deslealtad, amonestadlas (en la primera vez), abandonad sus lechos (en la segunda vez) y castigadlas (en la tercera vez); pero, si obedecen, no procuréis medios contra ellas. Sepáis que Dios es Excelso, Magnánimo.” (Disponible en: <http://www.islamhoy.org/principal/portugues/corao/004.htm>).

³⁶⁵Toda la argumentación siguiente está desarrollada en: AL-HIBRI, Azizah. **Islam, law and custom: redefining muslim women's rights.** p. 25-34. Disponible en: http://karamah.org/docs/au_redefiningmwr.pdf.

del pueblo, que lidera).

El verbo “*fadala*”, usualmente utilizado en el sentido de “ser superior” y “tener la preferencia del uno sobre el otro”. “*Bima*” es compuesto de dos palabras (“*bi*” y “*ma*”) y tiene una relación de casualidad, y puede ser leído como “porque”, “en circunstancias donde”.

La palabra “*qunut*”, de la cual deriva “*qanitat*”, es el acto de ser devotamente obediente a Dios, mientras “*al-gaib*” se refiere al desconocido (al futuro en que solo Dios sabe), aunque haya sido interpretada, usualmente, como refiriéndose a la ausencia del marido y, de esa forma, al deber de la mujer guardar su castidad y las propiedades suyas en su ausencia.

Y, de esa forma, sigue una segunda lectura posible de la sura sería:

“Los hombres son (consejeros/proveedores de dirección) de las mujeres (porque/en circunstancias donde/tales) Dios los hizo a algunos diferentes de los otros y (porque/en circunstancias donde/tales) ellos gastan de su propio dinero”.

En este contexto, la autora defiende que los hombres solo son “*qawwamun*” de las mujeres si: a) Dios provisionó al hombre con alguna habilidad, característica que falta, específicamente, a la mujer en particular; b) el hombre mantiene a esa mujer en particular. Tan solo cumplidas las dos condiciones estaría prevista la condición de “*qawwamun*”. Pero

“Dios dio al hombre que mantiene a la mujer la responsabilidad (*taklif*, pero no el privilegio) de ofrecerle dirección y aconsejarle en las áreas en que ella no sea experta o

cualificada. **La mujer, por otro lado, puede rechazar ambas** (de otra forma, el papel de aconsejar no es, realmente, el de dar consejos)". ³⁶⁶

Es verdad que Azizah al-Hibri no analiza la segunda parte de la sura, considerada, en general, más "difícil".³⁶⁷ Según Wadud, en ninguna circunstancia, con todo, los versos coránicos autorizan la sumisión de la esposa al marido, llevándose en cuenta que, en el casamiento, ambos deben vivir en armonía (sura 4:128), con amor y misericordia (sura 30: 21).

Barlas reconoce la polisemia de la expresión "*daraba*", pero reitera la radical incompatibilidad de una lectura que permita cualquier forma de violencia contra la mujer, a partir del Corán, contradiciendo la visión "de igualdad sexual y las enseñanzas de que el casamiento debería ser basado en el amor, perdón, armonía y *sukun*".³⁶⁸

"*Sukun*" es una expresión utilizada para amor, en el sentido de gratificación sexual y paz mental, estableciendo, por tanto: a) que tanto hombres como mujeres tienen deseos sexuales, y que las relaciones sexuales y maritales deben ser basadas en el mutuo amor y armonía; b) siendo el sexo un "mutuo

³⁶⁶ Amina Wadud interpreta tales versos en el sentido de una mayor responsabilidad social, no reducida al ámbito familiar, ni reducida al mantenimiento material, pero englobando "*qiwamah*" en sentido moral, intelectual, psicológico y espiritual (WADUD, **Qur'an** ..., p. 69-74).

³⁶⁷ Por otro lado, la autora ha trabajado, insistentemente, contra la violencia doméstica: **An islamic perspective on domestic violence**. Disponible en: <http://www.karamah.org/docs/DomViolfinal.pdf>

³⁶⁸ BARLAS, "**Believing women**"... , p. 184-189

placer”, no tiene solo la finalidad de procreación, sino es una actividad “alegre”³⁶⁹. Véase en el mismo sentido, la discusión de Scott Kugle a seguir.

Sa'diyya Shaikh³⁷⁰, en Sudáfrica, desde fuentes sufíes y del “background” africano del “ubuntu” (interdependencia), hace una relectura de “hadiths”, como cuerpo de enseñanzas, dictos y relatos de la vida de Mahoma, desde una mirada antropológica que resalta elementos de un Islam como religión “sex-positive”, que afirma el valor espiritual de la sexualidad.

Procura revelar la ideología de género que opera en los textos islámicos, analiza las tensiones entre interpretaciones y ofrece posibilidades alternativas de lecturas internas, dentro de un principio de “hermenéutica de sospecha”, que esté alerta a las inclinaciones patriarcales, explícitas o implícitas.

Resalta que su lectura no es la más verdadera para la intención del Profeta, pero procura distintas versiones para leer los hadiths en tensión con cada cual, afirmando, así, la pluralidad de significados que ofrecen, antes que verificar su autenticidad (Recuérdese, como afirmado en el segundo capítulos, que hay toda una ciencia de verificación de autenticidad y formas de definirla, al apreciar los hadiths).

³⁶⁹ Idem, p. 153-154.

³⁷⁰ SHAIKH, Sa'diyya. Veiling, Secularism and Islamism: gender construction in France and Iran. *Journal for the study of Religion*, volume 20, number I, 2007, p. 111-127; SHAIKH, Sa'diyya. Exegetical violence: Nushuz in Quranic Gender ideology. *Journal for Islamic Studies*, 17: 49-73, 1997.

En realidad, ella usa estos hadiths para informaciones sobre la sociedad y la ideología de género prevalente, al tiempo de los primordios del Islam:³⁷¹

“Mi trabajo no irá focalizar en la tradicional pesquisa conectada con el criticismo isnad y autenticidad histórica. En resumen, estoy preocupada con enfocar hadith como un texto religioso-cultural que providencia un espejo de las concepciones dominantes de género y de la categoría de mujer dentro de un periodo formativo del legado musulmán, así como las formas en las cuales se transformó ideológicamente funcional subsecuentemente en definir ideales religiosos de género.”

Concentra, pues, su atención en hadith justamente porque reflejen aspectos centrales de la “imaginación cultural y religiosa islámica”, en los primeros tres siglos del Islam, una visión de mundo “simultáneamente caracterizada por el revolucionario ethos igualitario islámico y el auto-perpetuado legado de una cultura árabe androcéntrica”³⁷²

Por ejemplo, analiza un hadith que explícitamente asocia mujer, ignorancia y sexualidad, acordando que una sociedad que tenga mujeres en exceso es una sociedad caracterizada pela muerte del conocimiento e iluminación religiosa, pero también de decadencia sexual y prevalencia de relaciones sexuales abiertas y ilícitas.

Implícita en esta lectura inicial esta un específico entendimiento de que el “irreligioso reino de la pasión sexual está identificada con la mitad femenina de la

³⁷¹ SHAIKH, Sa'dyya. Knowledge, women and gender in the hadith: a feminist interpretation. *Islam and Christian-Muslim Relations*, vol. 15, n. 1, january 2004, p. 100.

³⁷² Idem, ibidem.

humanidad” y “el racional y religioso dominio es prerrogativa del hombre.”³⁷³

No es, sostiene, la única posibilidad interpretativa. Recuerda que Islam, al contrario de Cristianismo, tiene elementos de una verdadera “sex positive” religión que “afirma el valor espiritual de la sexualidad”, en especial en las formulaciones de Ibn Arabi.

Estas concepciones dentro del Islam místico pueden “desafiar la antropología patriarcal”, que trabaja con separaciones fijas entre cuerpo y sexualidad, de un lado, y intelecto y espiritualidad, de otro.³⁷⁴

Al analizar un hadith que asocia mujer y su tradicional molde maternal y reproductivo, Shaikh busca, al revés, una narrativa alternativa, que enfatiza el valor social de una activa sexualidad femenina, subvirtiendo la tradicional jerarquía. Resalta, así, la tensión entre dos distintos discursos de sexualidad dentro de la herencia islámica, uno que conecta mujer con seducción y peligro, y otro, más afirmativo de la sexualidad.

Por fin, la recomendación de casar con una mujer esclava recién liberta es vista por Shaikh como siendo “probablemente la alternativa más compasiva, dada la naturaleza de la sociedad que era profundamente estratificada por tribus, clases y género”.

³⁷³ Idem, p. 102.

³⁷⁴ Idem, p. 103.

La nueva liberta, que no tendría la protección del clan y de la tribu, seguramente sería socialmente dislocada y vulnerable en relación a las categorías sociales prevalentes. Desde esta mirada, la interpretación puede ser vista como una forma de aliviar aspectos del patriarcado, sin traer todo el paradigma.

Destaca también los hadiths que tienen como personaje Aisha, una de las esposas de Mahoma. Su interpretación, en general, es de que Aisha es presentada como confidente, inteligente y bien informada, y que participación siempre destaca la noción de que “interlocución, interrogación y interpretación son aspectos fundamentales en el compromiso con el texto coránico.”³⁷⁵

El hecho, por su vez, de que sea la esposa del profeta demuestra que la “relación marital era expresa en una significativa dimensión intelectual y espiritual”, no de sumisión y pura domesticidad y sexualidad.³⁷⁶

Por fin, si el cuestionamiento de Aisha al Profeta si da en un contexto de intimidad, el hadith “presenta un subversivo trazo de una alternativa y liberadora antropología dentro del corazón mismo del Islam, del momento más epifánico, cual sea, el de la revelación.”³⁷⁷

³⁷⁵ Idem, p. 106.

³⁷⁶ Idem, ibídem.

³⁷⁷ Idem, ibídem.

Para Shaikh, es vital que los estudiosos musulmanes conscientemente transformen “la persona humana en el centro del pensamiento religioso de forma a incluir las experiencias y realidades de la mujer”, lo que implica una “radicalmente diferente construcción de la antropología religiosa”, que transforma todo el marco teórico para reflejar la integralidad de la experiencia humana.”³⁷⁸

Esto implica una relación diferente y más crítica con los textos hadiths.³⁷⁹

“Rechazando el split gendered entre cuerpo y mente, mi búsqueda islámica es de unearthing y construcción de una antropología religiosa en la cual humanidad, masculina y femenina, es presentada en formas que sean holísticas, no-jerárquicas, igualitarias y, i dare decir, Islámica!”

Su intento es, pues, “recuperar los silencios de las vidas de las mujeres, sacar para fuera las voces marginalizadas, reconstruir la ausencia femenina y ser vigilante a los supuestos patriarcales.”³⁸⁰

La jurisprudencia clásica demuestra que, por ejemplo, el verso que “autorizaba” al marido a golpear a la esposa, era interpretado, en la época medieval, con la finalidad de limitar violaciones físicas a la mujer. O sea, con el mismo texto, los autores medievales llegaban a interpretaciones contra la violencia dirigida a las mujeres, en el sentido de que siempre era preferible no

³⁷⁸ Idem, p. 107.

³⁷⁹ Idem, p. 107.

³⁸⁰ SHAIKH, Sa’diyya. Exegetical violence: nushuz in qur’anic gender ideology. *Journal for Islamic Studies*, 17, 49-73.

golpear la mujer.

Así, por ejemplo, Al-Razi sugiere que los tres pasos para resolución del conflicto (primero advertir, después separar las camas y al fin golpear) no era una “licencia, pero, antes al contrario, una restricción a la prevalente violencia masculina”³⁸¹ Vale decir, la interpretación debe ser entendida en el contexto general de misoginia y cultura machista.

Para ella, el mundo islámico medieval veía la punición del cuerpo como una “medida disciplinar normativa para todos los ciudadanos”, de forma que los hombres libres estaban sujetos a puniciones solamente en la esfera pública, al paso que mujeres y esclavos estaban sujetos a la disciplina en casa.³⁸²

Cuestionando el monopolio de la producción de interpretación (“tafsir”) en las élites escolarizadas, resalta que el mundo del texto coránico es “una arena de comprometidos, dinámicos y polisémicos encuentros”, un verdadero “tafsir de la praxis”, que emerge de “las experiencias de dolor, marginalidad y opresión” ³⁸³

Así, por ejemplo, a partir de entrevistas con mujeres, resalta que las experiencias de violencia, el encuentro de ellas, como creyentes, con la sura 4:34, “resultó en una activa contestación de la violencia contra mujer como tal”,

³⁸¹ Idem, ibídem.

³⁸² Idem, ibídem.

³⁸³ SHAIKH, Sa’diyya. A tafsir of práxis: gender, marital violence, and resistance in a south african muslim community. IN: SHAIKH, Sa’diyya & MAGUIRE, Daniel C. *Violence against women in contemporary world religions*. Cleveland: Pilgrim Press, 2007, p. 75.

una “alternativa comunidad interpretativa del texto”³⁸⁴

De la misma forma que las contemporáneas feministas, el grupo de mujeres sometía la sura a “un campo teórico islámico alargado, donde la ética de la justicia y del tratamiento justo son vistas como integrales a la mensaje de la revelación”, o sea, el “tafsir” experiencial “ab-rogó la lectura literal y patriarcal de la sura 4:34”³⁸⁵

Deja claro, pues, que una multiplicidad de factores informa el entendimiento del Islam por parte de las mujeres, lo que incluye su socialización religiosa en la familia y comunidad, y, muchas veces, justamente la violencia sufrida “presentó una situación de crisis cuando se quedaran sujetas a una de las más negativas faces de la ideología patriarcal”³⁸⁶

De esta forma, “el contemporáneo mundo social del texto coránico es una arena de comprometidos, dinámicos y polisémicos encuentros”³⁸⁷, desafiando la noción usual de autoridades religiosas que monopolizan interpretación: esta visión limita la³⁸⁸

“creación de los significados religiosos y producción de conocimiento a una élite erudita. (...) tengo focalizado en la perspectiva de aquellos que están fuera de los centros de poder social cuyas vidas están personificadas significando-haciendo en relación a la

³⁸⁴ Idem, p. 86.

³⁸⁵ Idem, ibídem.

³⁸⁶ Idem, p. 88.

³⁸⁷ Idem, p. 89.

³⁸⁸ Idem, p. 89.

religión, ética de género y el Corán como texto social.”

La tesis doctoral de Shaikh fue sobre la interpretación de Ibn Arabi como sufí de la cuestión de género.³⁸⁹ En tiempos más recientes, volvió al tema inicial, buscando colmar una nueva antropología de Islam, desde una concepción espiritual.

Para ella, hay una orgánica y dialógica relación entre sufismo y derecho islámico que permaneció relativamente inexplorada en termos de potencial para repensar la ética de género, de forma que es posible un compromiso con los supuestos ontológicos que apuntalan las dominantes nociones éticas islámicas y posiciones legales de género.³⁹⁰

Pero, de la misma forma que otras áreas del pensamiento islámico, hay sido caracterizada por tensiones entre inclinaciones patriarcales y impulsos igualitarios de género.

En su relación con sufismo, refuerza, otra vez, que su visión no es ni más ni menos “auténtica”; solamente una entre un número de diferentes lecturas de género en el legado sufí. No es ciega, pues, para la “sistemática historia de dominación masculina”, pero recuerda la parcial y selectiva naturaleza de toda memoria histórica, donde la importancia de “sacar a la luz versiones liberatorias de género marginalizadas que pueden empoderar las luchas contemporáneas

³⁸⁹ SHAIKH, Sa'diyya. *Sufi narratives of intimacy; Ibn Arabi, gender and sexuality*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2012.

³⁹⁰ SHAIKH, Sa'diyya. In search of al-Insan: Sufism, Islamic Law, and Gender. *Journal of the American Academy of Religion*, p.2, 2009.

por justicia.”³⁹¹:

“una política feminista de sacar a la luz historias marginalizadas es inapreciable para aquellos que viven en comunidades religiosas que quieren crear nuevas, expansivas visiones y posibilidades futuras para su propia humanidad dentro de sus tradiciones.”

Sostiene que un enfoque basado en derechos, tal como hecho por muchas feministas, es estratégica y pragmáticamente necesario, pero³⁹²

“también es urgente un compromiso con una comprensiva crítica estructural que activamente interrogue las premisas fundacionales y la naturaleza de las estructuras dominantes de fiqh”

Una crítica mirando solamente la cuestión del derecho es limitada pelo hecho de que, muchas veces, trata de los síntomas de estructuras heredadas de discurso patriarcal, sin interrogar las premisas:³⁹³

“una crítica estructural del canon establecido de fiqh debería envolver preguntar sobre algunas cuestiones fundamentales relacionadas con la naturaleza de sharia y sus interpretaciones históricas. Esto incluye: cuales son las implicaciones ideológicas de usar los términos sharia y fiqh intercambiables?Cuál es el continuo impacto del contexto y circunstancias históricas en la formación del derecho islámico? En particular, cuales son las nociones de ‘ser humano’, ‘sociedad’ y ‘Dios’ que están debajo de las posiciones dominantes en la literatura fiqh? Y más significativamente, es imperativo mirar para la verdadera naturaleza y constitución del fiqh en relación a su profunda visión de realidad última y propósito humano.”

³⁹¹ Idem, p. 5.

³⁹² Idem, p. 7.

³⁹³ Idem, ibídem.

Al mismo tiempo, la autora desafía construcciones dominantes al argumentar que ciertos discursos sufíes posibilitan lecturas más fieles de la sharia y relacionadas con supuestos de naturaleza humana, tal como descritos en Corán, que discursos dominantes de fiqh.³⁹⁴

Para ella, hay toda una tradición de priorizar el estado interior que asume el “mismo imperativo espiritual para todos los seres humanos”, independientemente de ocupar un cuerpo masculino o femenino, y que las interacciones entre hombres y mujeres efectivamente “constituyen una penetrante crítica social y espiritual de los supuestos normativos de género.”³⁹⁵ Al mismo tiempo, el sufismo reconoce mujeres como sabias espirituales que enseñan hombres y mujeres.

Elige, así, Ibn Arabi, filósofo musulmán del siglo XIII, que reivindica que “amor, compasión y justicia en relación a la mujer es un mandato divino para los hombres, basado en el ejemplo profético.”³⁹⁶ Para él, entre toda la creación³⁹⁷

“la humanidad únicamente refleja el potencial para comprensivamente manifestar la totalidad de los atributos divinos (al-kawn al-jami). Esta comprensiva capacidad es que define el ser humano como un micro-cosmos de los nombres divinos. Humanidad unifica y concentra todos los atributos de Dios que son reflejados de una manera distinta en el resto del universo o macro-cosmos.”

³⁹⁴ Idem, p. 9

³⁹⁵ Idem, p. 10-12.

³⁹⁶ Idem, p. 21.

³⁹⁷ Idem, p. 22.

Habla, de esta forma, de la humanidad en su capacidad arquetípica, “al-Insan al-Kamil” (el perfecto humano), que integra todas las formas de los nombres divinos, en el sentido de un ideal o potencial que “todos los humanos de fato poseen ,pero que es realizado en algunos seres y no en otros.”

Los nombres divinos no son entidades fijas, pero relaciones que el Creador hace con la criatura, y pueden ser categorizados en nombres de majestad (jalal) y de belleza (jamal). Los primeros, como amoroso, misericordioso, caritativo, dulce, perdonador, están ligados al concepto de la similitud divina con la creación, al paso que aquellos de majestad, como inaccesible, abrumador, grande están conectados con a incomparabilidad de Dios con la creación.³⁹⁸

Para Ibn Arabi, “amor y sumisión son los ingredientes que providencian las posibilidades para llegarse a los atributos divinos de forma correcta.”³⁹⁹

Por su vez, la invocación de los nombres divinos al-Rahman y al-Rahim en el comenzo de casi todas las suras indica “una similar preponderancia de jamal cualidades” en el Islam. Dentro de un equilibrio entre jamal y jalal, la predominancia de la misericordia divina- una realidad jamali- es siempre presente y constantemente evocada.

³⁹⁸ Idem, p. 24.

³⁹⁹ Idem, ibídem.

Al colocar en primero plano los aspectos jamali de la humanidad, el enfoque providencia una crítica general de las jerarquías sociales y ideologías discriminatorias, al mismo tiempo que rechaza “las estructuras sociales que valoran la agresión y otras cualidades jalali poco refinadas.”⁴⁰⁰ Lo que es esencial para una crítica de un mundo caracterizado por modos de ser marcadamente masculinizados.

El standard de la perfección – “al-Insan al-kamil”- es, según Ibn Arabi, sin género, porque idénticas las demandas para hombres y mujeres (“tanto hombres cuanto mujeres participan en todos los niveles, mismo en el grado superior de santidad- ‘al Qutb’”):⁴⁰¹

“en otras palabras, todo lo que un hombre puede lograr- estadios espirituales, niveles o cualidades- pueden ser logrados por una mujer si Dios desea, de la misma forma que pueden ser logrados por hombres, si Dios así lo desea.”

‘Al-Qutb’ es el ser humano por excelencia, el verdadero vice-gerente de Dios y el líder de la humanidad en el nivel cósmico, y, de esta forma, la afirmación de que una mujer puede llegar a este nivel es, según Shaikh, inaplicabilidad de los hadiths que condenan el liderazgo femenino, mientras reafirmen el acceso de la mujer al más alto estadio espiritual. Argumenta, así, que todas las virtudes que reflejan formas variadas de perfección espiritual son igualmente accesibles a hombres y mujeres.⁴⁰²

⁴⁰⁰ Idem, p. 26.

⁴⁰¹ Idem, p. 27.

⁴⁰² Idem, p. 29.

La posición teórica de Ibn Arabi, según Shaikh, desafía interpretaciones de ontología sufí que “sugieren que mujeres son destinadas a reflejar atributos jamali, mientras las cualidades jalali son prerrogativas de hombres.”⁴⁰³

Estas lecturas, en realidad, refuerzan estereotipos patriarcales y también son inconsistentes con los supuestos básicos sufíes de la noción de “al-Insan al-Kamali” como “capacidad humana única de integrar todos los hombres divinos”.⁴⁰⁴

“si hombres son jalal y mujeres jamal, esto podría limitar las posibilidades tanto de hombres cuanto de mujeres para encarnar la selección entera de los atributos divinos. En esto caso, donde una mitad de la especie humana es predominantemente asociada con el modo divino jamali y la otra con el modo jalali, entonces se podrá decir que cualquier ser humano, independientemente de su género, es posible de reflejar la divinidad parcialmente. Y así, la humanidad podría perder la capacidad de encarnar todos los atributos divinos, el criterio de la humana perfección, negando tanto a hombres cuanto a mujeres la ontológica completud inherente en esta cosmología.

De la misma manera, Ibn Arabi reinterpreta las objeciones sobre el testimonio de las mujeres, argumentando que el Corán acusa hombres de serien olvidadizos y una de dos mujeres no olvidará, de forma que usa un verso que históricamente ha funcionado como argumento para superioridad masculina, aplicando una hermenéutica que, al revés, destaca la capacidad de la mujer de firmeza y resolución, lo que es un atributo divino.⁴⁰⁵

⁴⁰³ Idem, p. 30.
⁴⁰⁴ Idem, p. 30.
⁴⁰⁵ Idem, p. 32-33.

En otros aspectos, también el filósofo articula posiciones de igualdad, al destacar que Dios colocó tanto Adán cuanto Eva a cubrir sus genitales, de forma que si a las mujeres todavía se ordena cubrir sus cuerpos, “es por el bien de la modestia, no porque sus cuerpos son vergonzosos.”⁴⁰⁶

Vale decir, desafía la creencia de que a las mujeres se exige más modestia que a los hombres, lo que ofrece una posibilidad grande de “flexibilidad y dinamismo para armonizar requerimientos religiosos con sensibilidades sociales en la cuestión de la modestia física.”

Para Shaikh, releer Ibn Arabi providencia una forma de expandir nociones de igualdad legal dentro de una “profundamente insertada metafísica islámica “. Para ella, él es un pensador de frontera, pasible de múltiples narrativas, que refleja tanto: ⁴⁰⁷

“innovadoras y creativas contribuciones dirigidas a su tiempo, un enfoque que, muchas veces, subvierte y reordena los parámetros de la imaginación religiosa dominante en modos fundamentales. (...) providencia ‘condiciones de posibilidad’ cuando dirigidas a género, ontología y feminismo en el siglo XXI.”

Para ella, el sufismo presenta importantes insights para pueden conceptualizar ética y espiritualmente algunos desafíos de la sociedad

⁴⁰⁶ Idem, p. 34.

⁴⁰⁷ Idem, p. 36.

contemporánea.⁴⁰⁸

“Sufismo enseña en variadas maneras de que, para transformarse enteramente humano, para hacer realidad las más altas inherentes posibilidades humanas, debemos sumar el individual y el universal; el personal con el ultimo, el paquete de un self idiosincrático y muchas veces quebrado con el sopro divino dentro de cada corazón.”

En su visión, el activismo social está, de hecho, filtrado a través de lentes de espiritual refinamiento e introspección que irán “más entera y productivamente utilizar los recursos copiosos providenciados por el Divino” : todo el clamor del mensaje coránica es de tomar a serio las necesidades de los más marginalizados sectores de la comunidad.⁴⁰⁹

Según la argumentación de Rhouni, Amina Wadud escoge focalizar el Corán, en su primero libro, un enfoque que permite ver justicia de género como una de los mensajes centrales del texto, de forma que igualitarismo es distorcida por centurias de interpretaciones masculinas.

Esto, para Rhouni, presenta dos problemas principales: a) un análisis contextual insuficiente y una focalización excesiva en la interpretación lingüística; b) un eclecticismo o una pérdida de direccionar versos con vocación para una cosmovisión androcéntrica.⁴¹⁰

⁴⁰⁸ SHAIKH, Sa'diyya. Centering the transcendent in the search for muslim political responses. IN: ESACK, Farid. *After the honeymoon*. p. 42.

⁴⁰⁹ Idem, p. 43.

⁴¹⁰ RHOUNI, op. cit, p. 254.

Para Wadud, hay solamente una instancia en que Allah determinó una porción más grande para el hombre que para mujer: en la herencia.⁴¹¹ Considera que el Corán es esencialmente prescriptivo, que supera, a su vez, el nivel de interpretación meramente descriptivo.

Así, por ejemplo, la preferencia de los hombres, destacada en algunas suras, es la obligación masculina de cuidar de su esposa, una vez que ella tiene la carga del embarazo.

En la sura 4:34, a su vez, Wadud hace una lectura según la cual el verbo “daraba” (golpear) no necesariamente indica la fuerza de la violencia, pero también “dar un ejemplo”, al mismo tiempo de recuerda que, en el contexto social que el verso fue revelado, a violencia conyugal como una práctica prevalente. Lo que hace Rhouni afirmar que, en realidad, la ⁴¹²

“contextualización emerge, entonces, como una mera estrategia invocada para salvar un insuficiente y inconveniente método de interpretación, que es aquí tafsir, antes que un sistemático y ponderado enfoque que reconoce y afirma la historicidad del Corán.”

Así, la propia Wadud, en su segundo libro, identifica la metodología de su primero libro como una “interpretación manipulativa”⁴¹³, lo que demuestra, al ver de Rhouni, la dificultad y complejidad de una posición que no hace ninguna

⁴¹¹ WADUD, *Q'uran and woman*, p. 68.

⁴¹² RHOUNI, op. cit, p. 256.

⁴¹³ WADUD, *Inside...*, p. 200.

concesión sea en relación a la fe o la igualdad de género.⁴¹⁴

En la autocrítica que hace, Wadud muestra su decepción con el grupo masculino de islámicos progresistas que bloquean posibilidades alternativas, en especial Moosa, que afirmó que las feministas hacían mucho con pocos versos del Corán que sugieren derechos recíprocos y deberes. En su concepción, esto reduce la agenda feminista a la pesquisa y teoría de “pocos versos”, lo que, en realidad, es una crítica absolutamente monolítica.

Abu Zaid's esta correcto, así, en recordar que el Corán es originalmente un discurso oral que envuelve, pues, una comunicación divina y humana, antes que un texto divinamente autorizado que hay sido revelado para toda la humanidad, a pesar de su contexto de producción e historicidad:⁴¹⁵

“Considerar el dialogo y los niveles descriptivos del discurso coránico, antes que solamente focalizar en su dimensión prospectiva, permite a scholars dirigir temas que permanecen impensados por el feminismo islámico.”

En su segundo libro, Wadud resalta la necesidad de ir más allá de su primera versión de hermenéutica, en dirección, ahora, de un enfoque contextual que tenga en cuenta la historicidad de las escrituras. Así, por ejemplo, al contrario del primero libro en que busca excavar las voces igualitarias del Corán, admite que el texto contiene un lenguaje sexista en versos que promueven

⁴¹⁴ RHOUNI, op. cit, p. 257.

⁴¹⁵ RHOUNI, op. cit, p. 260.

dominación sexual masculina, en especial en el trato de la poligamia o las consideraciones sobre virginidad.⁴¹⁶

Para Rhouni, la nueva posición de Wadud puede ser entendida como la demostración de la adopción de una posición “secular” (en el sentido de anti-dogmática, no en el de secularista), que quiebra el dogma de la normatividad de la igualdad de género en el Corán, lo que permite una “forma de reconciliación o presenta un estadio de un comenzó de una conversación entre secularistas y feministas islámicas.⁴¹⁷

Por su vez, para Margot Badran, la autora hace un “seismic shift from patriarchy to equality”, y su trabajo hermenéutico a las injusticias del modelo patriarcal del Islam, especialmente en los tiempos actuales. A el Islam no se puede aceptar que endorser desigualdades.⁴¹⁸

Kecia Ali, a su vez, destaca la diversidad de tratamiento de las escuelas jurídicas en relación al divorcio, derechos contractuales, casamiento y relaciones sexuales y defiende que, dentro de un sistema altamente patriarcal y jerárquico, los juristas tendían a asociar casamiento y esclavitud, maridos y maestros, esposas y esclavas, de tal forma que el más importante deber marital de la

⁴¹⁶ WADUD, Inside, p. 192-193.

⁴¹⁷ RHOUNI, op. cit. P. 262.

⁴¹⁸ BADRAN, Margot. Seismic shifts from patriarchy to equality: Amina Wadud on reading the Qu'ran and revolution. IN: ALI, Kecia, HAMMER, Julianne & SILVERS, Laury. *A jihad for justice: honoring the working and life of Amina Wadud*. 48HRbooks, 2012, p. 149-151. Disponible en: <http://www.bu.edu/religion/files/2010/03/A-Jihad-for-Justice-for-Amina-Wadud-2012-1.pdf>

esposa era la “disponibilidad sexual”,⁴¹⁹ un discurso reforzado por los neo-conservadores islámicos.

Para ella, es necesario cuestionar el “tradicional modelo que obliga al marido a mantener a la esposa y le garantiza el derecho a controlar los movimientos y esperar sexo”, o sea, “un radical repensar del casamiento islámico, empezando con un nuevo abordaje del Corán”,⁴²⁰ que todavía no olvida el desenvolvimiento de la jurisprudencia, so pena de dejar tal campo solo a los tradicionalistas. Esa jurisprudencia es fruto de actos de interpretación y, así, una renovada jurisprudencia debe ser buscada.⁴²¹

“Una legislación de casamiento que coloque en primer plan la mutua protección entre hombres y mujeres (sura 9:71), antes que el mantenimiento por el hombre (sura 4:34), o que tenga foco en la cooperación y armonía entre los esposos en la coránica declaración de que los esposos son ‘vestimentas’ uno del otro (sura 2:187), puede representar un marco inicial para una nueva jurisprudencia del casamiento. El resultado será una aproximación – pero asimismo humana y, por tanto, falible – de la divinamente revelada Shari’a que actualmente existe.”

Según la autora, es fácil encontrar soporte para pensar la mujer como “enteramente humana” y “enteramente moral”: “es más desafiante, pero no imposible, ver a la mujer como enteramente sexual de modo que reconozca su

⁴¹⁹ ALI, Kecia. Progressive muslim and islamic jurisprudence: the necessity of critical engagement with marriage and divorce law. IN: SAFI, Omar. **Progressive muslims**. Oxford: Oneworld, p. 168-9

⁴²⁰ Idem, ibidem, p. 181.

⁴²¹ Idem, ibidem, p. 183

status como agente moral”.⁴²² Todo su trabajo de exégesis va a procurar presentar las divergencias entre las innumerables elecciones jurídicas y las posibilidades de interpretación más emancipatorias que hayan sido sugeridas, aunque la autora admita que, en lo que se refiere al divorcio, casamiento y poligamia, los versos reflejen las normas sociales del patriarcado, pero está menos convencida respecto a las relaciones íntimas sexuales entre marido y esposa.⁴²³

3.3. “Torciendo” los derechos humanos: ¿qué decir, entonces, de una “queer jihad”?

Si las múltiples resistencias anteriormente narradas ya demuestran la

⁴²² ALI, Kecia. **Sexual ethics & Islam**: feminist reflections on Qur’an, hadith, and jurisprudence. Oxford: Oneworld, 2006, p. 154.

⁴²³ Idem, ibidem, p. 112-132. No es, aquí, también el espacio para la discusión de las interpretaciones respecto al divorcio, en sus versiones *talak* (declaración unilateral por el marido) o *khul* (recurso unilateral por la esposa), esta última legalmente reconocida en Egipto desde 2001, ni de las reformas legislativas del derecho de familia islámico (algunas de las cuales, como la de Marruecos, de 2004, reivindicando su legitimidad islámica, al establecer el estatuto de igualdad, y afirmando con principios coránicos cada una de las modificaciones, conforme se verifica en el texto integral en: <http://www.justice.gov.ma/MOUDAWANA/Codefamille.pdf> , en especial p. 7-14). Para un amplio panel del proceso de reformas de la legislación en el mundo islámico, ver el boletín Baraza, de la “Sisters in Islam” (Malasia): http://www.sistersinislam.org.my/Baraza_2005V1_1h.pdf . Respecto a la “mutilación genital” es la discusión cuanto al carácter “islámico” o no, véase también, ALI, *Sexual ethics...*, p. 97-111, e RAHMAN, Anika & TOUBIA, Nahid. **Female genital mutilation**: a practical guide for worldwide laws and policies. London: Zed Books, 2000, en que resalta, por ejemplo, la diferencia de rutas de entrada de tal práctica (en Asia, la llegada del Islán, viniendo de Arabia para el Irán, no incluye tal práctica; viniendo del Valle del Nilo, sí; de la misma forma, en algunas comunidades, no es la filiación religiosa – cristiana, animista, islámica – que determina la práctica), así como la legitimación interna de los discursos para su reducción o extinción.

pluralidad de pensamientos, divergencias, convergencias y estrategias respecto a los derechos de las mujeres y alertan para el bias etnocéntrico de procurar ver, en esas luchas, el mismo “desenvolvimiento” de aquellas que están siendo (re)elaboradas en el pensamiento feminista occidental o la necesidad de utilización de los mismos parámetros de análisis, no es menor el desafío para (re)pensar las relaciones homo-eróticas – tanto masculinas como femeninas – dentro/allá/contra un referencial o contexto islámico.

En el campo de los estudios europeos y norteamericanos y contra el proceso de “normalización” de la “cultura *gay*”, en su mayoría masculina, blanca, de clase media o alta, con empleos estables, es que se produjo lo que se denominó “teoría *queer*”.⁴²⁴

Al utilizar una expresión que sería equivalente al “*maricón*” español o al “*bicha*” o “*machorra*” del portugués, o sea, un insulto, varios colectivos van a apropiarse de la palabra destacando que son diferentes, “errados”, “torcidos”, “tuertos”, personas que reivindican la importancia de la raza y de la clase social en las luchas políticas y que, de esa forma, utilizan la expresión, irónicamente, contra el sistema heterocentrado y contra el nuevo “orden *gay*” que “busca la

⁴²⁴ Para una tematización, simultánea, de la “teoría *queer*” y del “feminismo de la diversidad” como dos distintas y ocultas vertientes del discurso feminista y en el sentido de una crítica de la “epistemología blanca heteronormativa”, véase también: BALDI, César Augusto. *Mulheres, direitos e histórias: repensando narrativas, reconfigurando espaços e tempos*. IN: SELBACH, Jéferson Francisco (org). **Mulheres, história e direitos**. Cachoeira do Sul: ed. Autor, 2005, p. 47-87. Para una discusión de los distintos feminismos, véase también: EISENSTEIN, Zillah. **Against Empire: feminisms, racism and “the” West**. London: Zed Books, 2006. Para una reevaluación de los “feminismos” islámicos, véase: BADRAN, Margot. *Islamic feminism revisited*. **Al Ahram Weekly on line**. 9 - 15 February 2006, Issue No. 781. Disponible en: <http://weekly.ahram.org.eg/2006/781/cu4.htm>

integración social y el disfrute de la sociedad capitalista”.⁴²⁵

No se trata, así, de “pedir tolerancia” o “aceptación por un orden que es excluyente y normativo”.⁴²⁶ En este sentido, por ejemplo, Eva Kosofsky Sedgwick cuestiona la existencia de apenas dos sexos, la idea de que son “opuestos” (al final, ¿en qué sentido hombre y mujer son, efectivamente, opuestos?), o de qué un sexo es idéntico a sí mismo (o sea, no existen diferencias entre las parejas homosexuales? ¿Cómo decir que mi sexo de hombre es igual al sexo de otro hombre?).⁴²⁷

Insistiendo en los silencios contruidos entre las relaciones de raza, identidad y subjetividad en las prácticas de las homosexualidades y criticando las identidades sexuales como inmutables, la “teoría *queer*” va a destacar el “nomadismo”, la “futilidad de buscar una estabilidad definitiva respecto al cuerpo, al género y a la sexualidad y lo que puede disolver los dispositivos de normalización”.⁴²⁸

De ahí porque la española Beatriz Preciado afirma que tales grupos son hiperidentitarios y pos-identitarios:

“hiperidentitarios desde el momento en que hacen un uso intensivo de los recursos políticos de la producción de performance de las identidades marginales (...) su voluntad

⁴²⁵ SÁEZ, Javier. *Teoría queer y psicoanálisis*. Madrid: Síntesis, s.d, p. 30. La expresión, por tanto, acaba haciendo un juego de palabras entre “tuerco” y “derecho”, entre “normal” y “anormal”, entre “cierto” y “errado”.

⁴²⁶ Ibidem, p. 30.

⁴²⁷ Ibidem, p. 128-129.

⁴²⁸ SÁEZ, *op. cit.*, p. 134.

de potenciar lo que se supone sea un ‘sujeto malo’ (los seropositivos, las lesbianas, las locas...) para hacer de eso un foco de resistencia contra la homogeneización, la norma hetero, blanca y colonial”.⁴²⁹

Así, el grupo “*Progressive muslim*” – con Scott Kugle a frente – ha venido a tematizar las relaciones “homosexuales” dentro de un referencial teórico islámico.⁴³⁰

Destacando que, en las enseñanzas de Mahoma y del Corán, la sexualidad no es vista, en general, como un obstáculo a la espiritualidad, tampoco el deseo sexual fue responsable por eventual “caída” del Paraíso, lo que evidencia un “rompimiento” con las demás tradiciones “abrahámicas”, el autor reitera que, históricamente, las relaciones sexuales – en el ámbito islámico – no están limitadas al matrimonio formal (*nikah*), incluyendo relaciones fuera del casamiento con esclavas y concubinas,⁴³¹ y la aceptación sexual del placer como bueno en sí mismo – no limitado apenas a la procreación – explica la apertura para el uso de la contracepción.

Manifestando reluctancia en la utilización del término “homosexualidad”,⁴³²

⁴²⁹ Apud BAILLY, Cécil. **Beurs, bears, punks: ces minorités qui dérangent 360° magazine, juillet-août 2002.** Disponible en: http://www.360.ch/presse/2002/07/beurs_bears_punks_ces_minorites_qui_derangent.php

⁴³⁰ Véase también: KUGLE, Scott. *Queer Jihad: a view from South Africa*. Disponible en: http://www.isim.nl/files/Review_16/Review_16-14.pdf; ANWAR, Ghazala. Female homoeroticism in Islam. **Encyclopedia of Homosexuality**. (volume on lesbianism) Taylor and Francis, 1990; así como los sites <http://www.al-fatiha.org> e <http://www.theinnercircle-za.org>.

⁴³¹ KUGLE, Scott Siraj al-Haqq. Sexuality, diversity and ethics in agenda of progressive muslim. IN: SAFI, Omar. **Progressive muslims**. Oxford: Oneworld, 2003, p. 192-193.

que juzga moderno y no puede ser aplicado indistintamente para experiencias fuera del espacio europeo y antes de la propia modernidad eurocentrada, parte de una estrategia cuestionadora de las interpretaciones dominantes, para centrarse en determinados principios básicos.⁴³³

Así, la radical idea de diversidad en la religión, según la cual Allah tendría muchos profetas, hablando en distintas lenguas, llevando enseñanzas éticas para diferentes naciones, con diversos ritos, prácticas y normas legales, tiene como corolario la aceptación de la diversidad de los agrupamientos tribales, étnicos y nacionales: “nosotros criamos a ustedes en diferentes naciones y tribus de forma que se conozcan unos a los otros y reconozcan que el más honrado de entre ustedes es el más temiente a Dios” (sura 49:13).

La celebración de la igualdad entre hombres y mujeres, porque ausente la creación de Eva a partir de la costilla de Adán, reitera la diversidad de la naturaleza humana (“de entre las varias señales de Allah está la creación de los cielos y de la tierra y la diferenciación de lenguas y la variedad de colores [*alwan*] – sura 30:22),⁴³⁴ en evidente contraste con la narrativa bíblica mayoritaria

⁴³² Además, el autor prefiere la expresión “queer”, inclusive porque la palabra utilizada en árabe para designar “homosexualidad”- “*shudhudh*” significa, literalmente, “raro” o “no-usual”, con la ventaja de destacar las prácticas sexuales que tienen en común ser diferentes de la “sexualidad heteronormativa”, al mismo tiempo que las prácticas sexuales del pasado pueden parecer “queer” para los heterosexuales del presente(*op.cit.*,p.199).

⁴³³ El desenvolvimiento de los argumentos está presente en el texto citado en la nota 125, p. 190-234.

⁴³⁴ Kugle destaca que el término “*alwan*”, siendo plural de “*lawn*”, significa, literalmente, “color” y puede ser usado e el sentido de textura, sabor y forma (p. 196).

de la Torre de Babel (de punición de los hombres por la rivalidad con Dios).⁴³⁵

Los términos utilizados, actualmente, para designar relaciones sexuales del mismo sexo (*Liwat* para los actos y *Lut* para las personas) no están presentes en el Corán, que, a su vez, no contiene términos que designen deseo (*ragba*), ni apetito lujurioso (*shahwa*) y siquiera conductas hetero o homosexuales. De esa forma, las varias maneras de leerse un texto, que dependen de nuestras pre-comprensiones, preconceptos, experiencias y “pre-entendimientos”,⁴³⁶ deben estar atentas al local, al tiempo y al entendimiento de como los principios y directivas responden al contexto actual.

Propone, por tanto, una interpretación que sea “**sexualmente sensible**”, atenta al hecho de que **las sexualidades son siempre múltiples en la sociedad**.⁴³⁷ Da gran destaque a la reinterpretación de la narrativa del profeta “Lut” (en la tradición bíblica, Lot) y de la destrucción de Sodoma y Gomorra, asociada, usualmente, a la cuestión de la “homosexualidad”.

En la lectura que hace a partir de “*hadiths*” y de la sura 29 (*ayat* 26-35),

⁴³⁵ Es posible hacerse una otra lectura, en el sentido de que la diversidad lingüística, antes de ser considerada un demérito, debe ser vista como incentivadora del diálogo entre las distintas culturas y de la necesidad de creación de mutuas inteligibilidades.

⁴³⁶ Véase también, en ese sentido, la discusión hermenéutica puesta con referencia a pre-comprensiones, presente en: ESACK, Farid. **Qur'an, liberation and pluralism**: an Islamic perspective of interreligious solidarity against oppression. Oxford: Oneworld, 1997, p. 61-81. Tanto no pensamento de Kugle quanto no de Asma Barlas, visível a influência hermenêutica de IZUTSU, Toshihiko. **God and man in the Qur'an**: studying the Qur'anic 'weltanschauung'. Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 2000.

⁴³⁷ Idem, ibidem, p. 203.

tanto de la etimología de los términos referidos, al mensaje dejado en el Corán y en la tradición es la de que la hospitalidad, la generosidad y el cuidado con los pobres, extranjeros y viajeros, que era exhibido por Ibrahim y Lut, contrastan, vivamente, con las “prácticas del pueblo de Lut”: ellos no hospedaban los viajeros, pero los perseguían; no los alimentaban, pero sí los robaban; y, por fin, los violentaban sexualmente.

Así, “los actos sexuales de la narrativa son actos de violencia, más que actos de placer sexual; son contiguos con los actos de coerción y robo.”⁴³⁸

Además, si el acto reprochable fuera la “homosexualidad”, no se explicaría porque niños y ancianos fueron incluidos en la punición. El desafío ético fundamental, por tanto, es, en el sentido negativo, la utilización del sexo como fuerza de coerción y, al mismo tiempo, en el sentido positivo, el énfasis en la reciprocidad, acuerdo mutuo y cuidado en los actos sexuales y en las relaciones.⁴³⁹

Por otro lado, contesta la idea de algunas escuelas jurídicas, que asocian prácticas homosexuales a crímenes *hadd*, por analogía la “*zina*” (adulterio o fornicación). Primero, porque incluso los autores clásicos previenen para el adulterio penas de azote (para no casados) y de apedreamiento (si la persona es casada), nunca la pena capital, siendo, aún, discutible la aplicación de dichas

⁴³⁸ Idem, ibidem, p. 213.

⁴³⁹ Idem, ibidem, p. 223.

penalidades.⁴⁴⁰ Segundo, porque los *hadd*, siendo penas-límite, deben ser interpretados restrictivamente, no por analogía,⁴⁴¹ incluso porque existen “*hadiths*” que aseguran que “aplicar una penalidad *hadd* para un crimen que no es *hadd* crimen es cometer una injusticia y opresión” y siquiera hay cualquier evidencia de reprensión del profeta Mahoma por cuenta de actos no heteronormativos.

Se debe, pues, según el autor, reconocer los aspectos del patriarcado que oprimen las personas que tienen deseos por el mismo sexo, que no son diversas de otras luchas contra prejuicios realizados en el pasado:⁴⁴²

“Como islámicos progresistas, nosotros tenemos enfocado nuestro sentido de justicia, demandado por radical *tawhid*, en los campos de la organización política, propiedad económica y normas de género. ¿Por qué parar aquí? **¿Por qué no continuar a extender este desafiante foco de justicia para las esferas más íntimas de nuestras vidas sexuales**, de manera a pensar de forma más clara como nuestras vidas eróticas se cruzan con nuestras vidas espirituales?”

Kecia Ali, recordando que, pocas veces, la discusión jurídica se refiere a

⁴⁴⁰ Véase también, en este sentido, la discusión puesta en: TALBI, Mohamed. Humanismo do Alcorão. Humanizar a Charia – Leitura Vetorial do Alcorão e da Charia. IN: DAL RI JR., Arno & ORO, Ari Pedro (orgs). **Islamismo e Humanismo latino: diálogos e desafios**. Petrópolis: Vozes, 2004, p. 159-169.

⁴⁴¹ Difieren, sin embargo, las escuelas jurídicas. Así, los juristas Maliki y Shafi'i insisten que sexo anal entre hombres es crimen *hadd* punible con la muerte, al paso que los juristas Hanafi entienden que, aunque pueda ser un acto inmoral y tal vez incluso prohibido, no puede ser cualificado como crimen *hadd* (p. 217), cabiendo a cada gobierno establecer eventual penalidad que entienda más apropiada.

⁴⁴² Idem, ibidem, p. 227.

la práctica entre mujeres (y, en este caso, refiriéndose a la cuestión de la dote),⁴⁴³ destaca la aceptación del “antiguo patrón mediterráneo”,⁴⁴⁴ con un paralelo sentido de “no pregunte, no diga”, bien como estrategias de legitimación que ora sostienen la libertad de la elección, ora destacan ser innata la “homosexualidad”,⁴⁴⁵ al mismo tiempo en que, indirectamente, entienden ser “islámica” la prohibición, ambas alternativas problemáticas.

Así, si el deseo es innato y no libre elección, eso se confronta con una “injusticia divina” que no providencia medios de satisfacer legalmente la “necesidad básica de expresión sexual”; si, por otro lado, es libre elección, y no resulta culpabilidad delante de Dios, no se cuestiona el carácter de “ilegalidad” de conducta.⁴⁴⁶

Por fin, la autora afirma que las reivindicaciones de “*same sex marriage*”, así como operaciones de mudanza de sexo, desafían “la base estructural del casamiento como un contrato”

⁴⁴³ ALI, Kecia. **Sexual ethics**..., p. 80.

⁴⁴⁴ Común también entre la élite greco-romana, basada en “jerárquicas nociones de penetración”, estigmatizando quien “sufrir la penetración”, con una preferencia por jóvenes imberbes como “aceptable” y no incluida como indicativo de especial orientación sexual (idem, p. 84).

⁴⁴⁵ Así, para el grupo “Rainbow Crescent”, no se trata de elección, sino de “realidad divinamente creada”, de forma que la exclusión del “*gay people*” del Islán sería “excluir una entera dimensión de la Creación y eso podría solapar la reivindicación de ser el Islán la Verdad” (<http://www.geocities.com/WestHollywood/7563/page2.html>), una estrategia que entienden permite presionar por una aceptación religioso-jurídica de las relaciones entre personas del mismo sexo.

⁴⁴⁶ ALI, Kecia. **Sexual ethics**..., p.

No se trata, “solo en el **acto** sexual que hombres y mujeres son diferenciados, pero también en el control legal de tal acto, en el derecho legal de reivindicarlo, en el derecho legal de formar la relación permitida”, de tal modo que “las fronteras del sexo permitido en la jurisprudencia islámica” requieren “un exclusivo dominio” para la correlata licitud. Solo los hombres pueden ser “poseedores” en ese sentido, y las mujeres, “poseídas”,⁴⁴⁷ porque los “papeles sexuales también están asociados al sexo/género de la persona”.

Confrontarse con actos y relaciones del mismo sexo desafía, de esa forma, “a definir la ilicitud y la ética sexuales para todas formas de intimidad, incluyendo aquellas entre hombres y mujeres”.⁴⁴⁸

En ese sentido, ella recuerda que la jurisprudencia admite sexo entre un hombre y una esclava, pero no con un esclavo; ni la mujer puede tener acceso sexual a los esclavos de otro sexo. Por otro lado, la mujer no puede tener “control” de la relación, asumiendo el papel de “marido”.

Procurando mostrar las implicaciones de tal situación, cuestiona: “en una relación entre dos hombres, ¿cuál de ellos tendría el derecho de casarse con tres otros maridos?”⁴⁴⁹.

Basado en esos parámetros, en un matrimonio entre lesbianas, éstas solo podrían ser monogámicas, presumiblemente, pero “¿cuál sería el fundamento

⁴⁴⁷ Idem, *op. cit.*, p. 94.

⁴⁴⁸ Idem, *op. cit.*, p. 96.

⁴⁴⁹ Idem, p.179, nota 68.

racional para tal monogamia”, si no fuera posible ni el embarazo, ni necesaria la definición de paternidad?

Ghazala Anwar⁴⁵⁰, de origen paquistaní, viviendo en Nueva Zelanda, propone una “Samadiyyah Shariah”: “Samad” es uno de los atributos de Dios como único, incomparable e inigualable y, para ella, es una buena asociación, porque al igual que Dios, las parejas de mismo sexo no si reproducen, pero aman, crean y cuidan de relaciones que son ligadas no por “la matriz terrenal pero por la compasión divina.”⁴⁵¹

Sostiene que en los principales puntos no hay diferencia o desacuerdo entre homosexuales y heterosexuales.⁴⁵²

dentro de la comunidad islámica homosexual, la misma gama de creencias, actitudes y practicas con respeto al Islam es representada como existente en el resto de la umma islámica.”

Además, las diferencias en la orientación sexual, tal como as diferencias de lenguaje, tono de piel y género, son todas expresiones del genio creativo de Dios y punto de retorno a Dios.⁴⁵³

Según ella, hay un equilibrio dinámico y mutuo de soporte entre “salat” (ritual de oración) y “shadwa” (deseo), incluso porque ambos envuelven

⁴⁵⁰ ANWAR, Ghazala. Elements of a Samadiyyag Shariah. IN: ELLISON, Marvin & PLASKOW, Judith (ed). *Heterosexism in contemporary world religion; problem and prospect*. Cleveland: Pilgrim Press, 2007, p. 69-98.

⁴⁵¹ Idem, p. 71.

⁴⁵² Idem, p. 70.

⁴⁵³ Idem, p. 70.

actividades corporales: el primero, ofrece al cuerpo a sumisión, el último, somete a las necesidades del cuerpo. De esta forma, deseo sexual es una parte integrante del ser humano.⁴⁵⁴

“No hay evidencia que sugiera que habrá procreación en el paraíso o que el sexo heterosexual es superior al sexo homosexual solamente porque conduce a la procreación. Paraíso será habitado por aquellos que en la tierra superaran sus deseos base (shadwa kaziba) a través de una auto-disciplina y vivieran de acuerdo con su naturaleza ética. “

Destaca así la complementariedad entre hombre y mujer, más allá de la heterosexualidad, lo que demuestra otras formas de dignidad del ser humano, pues las acciones son juzgadas por Dios de acuerdo con las intenciones y no hay diferenciación entre heterosexuales y homosexuales.

⁴⁵⁴

Idem,p. 81.

Conclusiones

De la necesidad de romper con la “epistemología de la ceguera”

La problemática envolviendo los derechos humanos ha sido debatida y discutida, a partir de la perspectiva de que, a final, la diversidad cultural ha sido puesta en contacto y, por tanto, es necesario verificar parámetros de diálogos y posibilidades de mutuas inteligibilidades.

Lo que ha prevalecido, sin embargo, es una auténtica “epistemología de la ceguera” o “sociología de las ausencias”, una verdadera producción de no-existencia en relación a todo que no cabe en la totalidad eurocentrada y en el tiempo lineal: lo ignorante, lo residual, lo inferior, lo local y lo improductivo.

Como destaca Boaventura de Sousa Santos:⁴⁵⁵

“Se trata de formas sociales de inexistencia porque las realidades que ellas conforman están solamente presentes como obstáculos en relación a las realidades que cuentan como importantes, sean realidades científicas, avanzadas, superiores, globales o productivas. Son, pues, descalificadas de totalidades homogéneas, que, como tal, tan solo confirman lo que existe y tal como existe. Son lo que existe bajo formas irreversiblemente descalificadas de existir.”

El presupuesto básico, aquí, fue destacar las múltiples formas de

⁴⁵⁵ SANTOS, Boaventura de Sousa. **A gramática do tempo: para uma nova cultura política**. São Paulo: Cortez, 2006, p. 104.

resistencias, tanto en lo que se refiere a los derechos de las mujeres y de minorías sexuales, pero también de las complejas relaciones entre derechos humanos e Islam.

Se insiste, en ese particular, en la **pluralidad interna** del pensamiento musulmán, rompiendo con la visión eurocentrada y etnocéntrica, que no solamente deja de atribuir “*status*” jurídico al “derecho islámico”, sino también no reconoce como legítimas las luchas que no sean vehiculadas en lenguaje secular.

Se procuró verificar si (y de que forma) era posible encontrar fundamentaciones y discursos que, siendo producidos internamente en la misma cultura y utilizando el respectivo referencial teórico, podían ampliar el grado de reciprocidad y establecían visiones más amplias de “**dignidad humana**” (o, en lenguaje islámico, “*karamah*”).

No es aquí el espacio para proceder a tal rediscusión,⁴⁵⁶ pero se debe destacar que las críticas hechas a partir de otros presupuestos jurídico-culturales (aquí, en el caso islámico, pero eso podría ser extendido a hindúes, africanos, asiáticos, budistas, etc.) pueden ser la “única vía por la cual los derechos humanos pueden ser redimidos y universalizados”.⁴⁵⁷

⁴⁵⁶ BALDI, César Augusto. Sobre invisibilidades, visibilidades e heresias: algumas reflexões sobre os direitos humanos no Brasil. IN: AXT, Gunter & SCHÜLER, Fernando. **Brasil Contemporâneo: Crônicas de um País Incógnito**. Porto Alegre: Artes e Ofícios, 2006; véase también los artículos incluidos en la primera parte de la recopilación: BALDI, César Augusto (org). **Direitos humanos na sociedade cosmopolita**. Rio de Janeiro: Renovar, 2004.

⁴⁵⁷ MUTUA, Makau. Savages, victims and saviors: the metaphor of human rights. **Harvard International Law Journal**, 42(1): 2001, p. 243. Disponible también en: <http://www.law.harvard.edu/students/orgs/ilj/42WinterMutua.doc>

Si esa condición es necesaria, ella no es, sin embargo, suficiente: los “derechos humanos”, como concepto, son tan “regionales” y “provinciales” cuanto la *Umma*, *adamyia* y *karamah* islámicas.

Deben, luego, ser “desprovincializados” y, fundamentalmente, “descolonizados”, no en el sentido de la construcción de una “universalidad”, pero sí de “pluriversalidad” de discursos, de resistencias y de proyectos emancipatorios, expresando las múltiples “voces del sufrimiento” y las distintas construcciones históricas de dignidad, en una crítica radical a todas las formas de fundamentalismo.⁴⁵⁸

En ese contexto, la “diferencia cultural” es, de hecho, una invención del moderno discurso imperial que funciona por la diferencia de poder:⁴⁵⁹

“la diferencia es, de hecho, ‘colonial’, antes que ‘cultural’. O sea, es la diferencia que justifica la explotación, el control y la dominación de un sector de la población sobre otros. ‘Racismo’ y ‘racialización’ son consecuencias de la ‘diferencia colonial’. Mientras la ‘diferencia cultural’ remite al relativismo, la ‘diferencia colonial’ remite a la liberación de los poderes imperiales epistémicos. La descolonización epistémica (legal, económica, religiosa) es predicada en la necesidad de ‘librar’ las opresoras vida natural y relaciones sociales a través de la reproducción de la ‘diferencia colonial’, o sea, definiendo y jerarquizando pueblos y naciones en relación a un patrón ideal de sociedad,

⁴⁵⁸ Véase también, en este sentido: MIGNOLO, Walter. **The many faces of cosmo-polis: border thinking and critical cosmopolitan.** Disponible en: www.duke.edu/~wmignolo/InteractiveCV/Publications/ManyFacesCosmo.pdf p. 12-15; BAXI, Upendra. **The future of human rights.** Oxford: Oxford University, 2006; SANTOS, Boaventura de Sousa. Por una concepção multicultural dos direitos humanos. IN: **Reconhecer para libertar: os caminhos do cosmopolitismo cultural.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003, p. 427-461; MIGNOLO, Walter. Prophets facing sideways: the geopolitics of knowledge and the colonial difference. **Social Epistemology**, (10): 1, january-march 2005, p. 111-127. Disponible en: <http://www.duke.edu/~wmignolo/publications/prophets%20facing%20sidewise.pdf>

⁴⁵⁹ MIGNOLO, Walter. **Second Thoughts on The darker side of the Renaissance: afterword to the second edition.** Disponible en: <http://www.duke.edu/~wmignolo/InteractiveCV/Publications/darker2nded.pdf> p. 440.

de libertad, de democracia, de mercado, de relaciones laborales y de la organización legal.”

En suma, nuestras concepciones jurídicas deben ser fertilizadas por los estudios feministas y pos-coloniales (y los derechos de las mujeres y de las relaciones no-heteronormativas son un campo prolífico para eso) y, como nos alerta Ziauddin Sardar: **“si el Islam ha sido construido como problema, entonces el Islam es también el ingrediente esencial en esta solución.”**⁴⁶⁰

Si la lucha por justicia social es también una lucha por “justicia cognitiva” y, por tanto, por la reducción o eliminación de silencios y silenciamentos, ausencias y no existencias de los conocimientos, cosmologías y tradiciones distintos de la occidental, cuales son las traducciones que deben ser hechas entre movimientos de derechos para desvelar o des-ocultar los sufrimientos que pasan por “necesarios”, pero que se contraponen a otras visiones de derechos humanos? Una parte, desde el Islam, fue el intento en eso trabajo. El tema del feminismo islámico, por su vez, deja muchas observaciones para los derechos humanos.

1. El fin de lo monopolio interpretativo por parte de los hombres. el

La producción del discurso islámico deja de ser privilegio masculino, una vez que hay la ampliación de las fuentes de derecho utilizadas, no solo en el Corán, sino también en hadiths y Sura. Sa'diyyah Shaikh, por fin, propone que la

⁴⁶⁰ SARDAR, Ziauddin. The struggle for Islam's Soul. **New Statesman**, 18 July 2005. Disponible en: <http://www.newstatesman.com/200507180004>

interpretación tampoco se quede reducida a las élites escolarizadas, debiendo abrir las puertas para lo que denomina “tafsir de la praxis”.

Y Asma Barlas resalta, también, que siquiera la interpretación tendría que estar relacionada con los hablantes del árabe. Hay, por otro lado, toda una discusión de interpretación, hermenéutica y el carácter divino o no de las fuentes jurídicas y religiosas.

2. El descentramiento del secularismo como vehículo emancipatorio. El proyecto secular es cuestionado, tanto en sus virtudes, como en sus limitaciones, demostrando que, en determinados aspectos, limita versiones de derechos humanos, o quita los medios más adecuados para vehicular las luchas de las mujeres por derechos humanos. Resaltase, así, el aspecto eurocentrado e imperial de algunas discusiones feministas, de forma que se haga necesario un trabajo de “descolonización” del imaginario y temática del feminismo.

3. La rearticulación de la gramática de los derechos humanos. Como resalta Boaventura Santos ⁴⁶¹, la teoría crítica fue perdiendo la primacía de la denominación de sus diferencias en relación a las teorías tradicionales u hegemónicas: fue perdiendo los “sustantivos” (socialismo, lucha de clases, alienación, etc) y quedando con los “adjetivos” (sustentable, subalterno,

⁴⁶¹ SANTOS, Boaventura de Sousa. *Refundación del Estado en América Latina; perspectivas desde una epistemología del Sur*. Lima: Instituto de Derecho y Sociedad, julio de 2010, p. 30-31.

insurgente, radical, participativa). Vale decir, entra en el debate sin discutir los términos del debate.

Si, por un lado, las luchas indígenas van introduciendo nuevos vocabularios o cambiándoles semánticamente (pachakuti, sumak kawsay, territorio, pachamama, etc), las luchas de las feministas islámicas van, por un lado, “descolonizando” el lenguaje (no solamente el inglés, francés, español, italiano, alemán y portugués, pero fundamentalmente la recaptura de términos árabes o persas), y, por otro lado, recuperando tradiciones no occidentales que fueran suprimidas, ignoradas o silenciadas.

Así, pasó com Amina Wadid y su “jihad” para el género, erradicando las injusticias para una “humanidad intera de la mujer”; com Heba Ezzat y su “secularismo islamicamente democratico” o la discusión de Asma Barlas del “zulm” (transgresión) como límite a la opresión.

Y como sostiene la autora paquistaní, “como las escrituras son para todas las épocas, ellas también deben englobar una serie de formaciones y posibilidades históricas, incluyendo las que son presentadas por el presente y por el futuro”, no apenas por “lo pasado”.⁴⁶²

Además, buscase una legitimación interna del discurso en sí mismo,

⁴⁶² BARLAS, Asma. O Corão, a Sharia e os direitos das mulheres. *Consultor Jurídico*, 9 de novembro de 2009. Disponible en: <http://www.conjur.com.br/2009-nov-09/corao-sharia-direitos-mulheres-contradicoes>

desde epistemologías, cosmologías, tradiciones y recursos islámicos, y no meramente occidentales. Es el reconocimiento del campo de luchas de las mujeres, de la intuición de An-na'im: "¿por qué no puedo, como musulmán, citar a Ibn Rush, que dijo y escribió las mismas cosas muchos años antes de Kant?"⁴⁶³

Significa, también, que las versiones internas quizá tengan mucho más legitimidad y, pues, no sean vistas como un extranjerismo o imposición de valores externos a las comunidades, de forma a evitar, al mismo tiempo, el reforzó de las posiciones tradicionalistas y conservadoras, que afirmarán, en este caso, la necesidad de autenticidad.

4. La re-articulación entre sexualidad y espiritualidad. El feminismo hegemónico al asociar la represión a los derechos sexuales y reproductivos solamente a la religión, al mismo tiempo que olvidó las conexiones entre sexo, raza, género y colonialismo, oscureció la conexión fe/espiritualidad/sacralidad y sexualidad/género, que ya fuera explorado por místicas cristianas, como Santa Teresa de Avila, pero que es evidente en la tradición sufí islámica. Es el caso específico del trabajo de Sa'diyya Shaikh, a partir de las lecturas de Ibn Arabi y su reinterpretación de los "hadiths" del profeta, para definir el Islam como una religión "sex positive".

⁴⁶³ AN-NA'IM, Abdullahi. Muslim must realize that there is nothing magical about the concept of human rights. IN: NOOR, Farish. *New voices of Islam*. Netherlands: ISIM, 2002, p. 11. Disponible en : http://www.isim.nl/files/paper_noor.pdf

También pasa lo mismo con Scott Kugle para buscar una “queer jihad”, a partir de la diversidad de la religión, abriendo los focos de justicia para las esferas más íntimas de las vidas sexuales. Lo mismo se puede decir de la elaboración teórica de Ghazala Anwar e su “Samadiyyah Sariah”, para las sexualidades disidentes.

5. La revisión de las fuentes jurídicas y su interpretación. Mucho más que cuestionar el dominio patriarcal en las interpretaciones, el feminismo islámico va a buscar una nueva hermenéutica, para visitar los versos de Corán, citar versos que enuncian igualdad entre hombres y mujeres, desconstruir versos e interpretaciones que se refieren a diferencias entre hombres y mujeres.⁴⁶⁴ Y es lo que hace Sa'diyya Shaikh cuando propone un “tafsir de la praxis”, para polisémicos encuentros, en texto coránico, que emergen del dolor, opresión y marginalidad. O cuando Kecia Ali revisa toda la jurisprudencia sobre el matrimonio.

Y así se recupera justamente la tradición de diversidad y pluralismo que siempre caracterizó el derecho islámico: en sus fuentes, escuelas jurídicas, diferenciación decorrente del poder colonial prevalente o de la realidad geográfica.⁴⁶⁵

⁴⁶⁴ BADRAN, Margot. *Feminism in Islam. Secular and religious convergences*. Oxford: Oneworld, 2009, p. 248.

⁴⁶⁵ Vide: MASUD, Muhammad Khalid. Ikhtilaf al-Fuqaha: diversity in Fiqh as a social construction. IN: ANWAR, Zanah (ed). *Wanted: Equality and Justice in the Muslim Family*. Kuala Lumpur: MUSAWAH, 2009, p. 65. Disponible en : <http://www.musawah.org/docs/pubs/wanted/Wanted-MKM-EN.pdf>; BALDI, César Augusto. What you get is (not) what you see: para uma epistemologia não colonial do Islã e dos direitos das mulheres. Disponível em: http://www.revistadoutrina.trf4.jus.br/artigos/edicao015/Cesar_Baldi.htm

6. La diversidad en la igualdad y la “artesanía” de las prácticas. No hay una forma “universal” para la igualdad de género: la diversidad existente tanto en la vida de las mujeres cuando en su relación con las características pluriétnicas de las sociedades obliga la no uniformidad de tácticas y propuestas de luchas de derechos humanos de las mujeres.

Existen varias organizaciones de defensas de derechos de las mujeres islámicas que han sido invisibilizadas. Así, por ejemplo, la ONG nigeriana “BAOBAH for Women's Human Rights” hizo la opción por la vía jurídica en tribunales de “sharia islámica” para revertir (con suceso) la sentencia de muerte de Amina Laval en 2002; de la misma forma, la malaya “Sisters in Islam” ha impedido, con argumentos islámicos, la modificación de la legislación contraria a los derechos de las mujeres.

Y desde 2007, procurase desarrollar, a partir del grupo MUSAWAH (“igualdad”), una coalición internacional para demostrar que la igualdad, para los códigos de familia, no solamente es necesaria, pero posible, a partir de tres principios: a) los valores universales e islámicos de igualdad, no discriminación, justicia y dignidad son la base de las relaciones humanas; b) ciudadanía integral e igual, incluyendo participación integral en todos los aspectos de la sociedad, es derecho de todo individuo; c) igualdad entre hombre y mujer requiere igualdad en la familia.⁴⁶⁶

⁴⁶⁶ <http://www.musawah.org/docs/framework/Musawah-Framework-EN.pdf>

Pero mucho más: ni siempre hay sincronía de objetivos entre las luchas feministas internacionales y locales. Dos ejemplos son interesantes.

Primero: las mujeres Maasai, en Kenia y Tanzania, con las presiones internacionales de ONGs enfocadas en la modificación de las prácticas de “mutilación genital”, insisten que sus prioridades son tierra, subsistencia y salud y, por lo tanto, apoderamiento político y económico; y no la erradicación de prácticas “culturales”.⁴⁶⁷

Segundo: delante de las presiones de feministas europeas para el uso de contraceptivos, las mujeres palestinas sostienen que “tener hijos es luchar contra la limpieza étnica que Israel impone a nuestro pueblo”.⁴⁶⁸

La pluralidad de saberes implica, muchas veces, diferenciación de coaliciones y articulaciones: en determinados momentos, es necesaria la lucha conjunta de feministas y antirracistas o juntamente con ecologistas o con indígenas. Y en caso de feminismo islámico, incluso con feministas seculares.

La reforma del código de familia de Marruecos, “Moudawana”, en 2004, no sería posible sin la conjugación de esfuerzos de feministas seculares e islámicas, contemplando reivindicaciones de todos los grupos, aunque resaltando, en preámbulo, enseñanzas coránicas, de distintas tradiciones a sustentar las alteraciones. O mismo el grupo “Nobles”, en frontera Afganistán-

⁴⁶⁷ ABU-LUGHOD, Lila. Anthropology in the territory of rights, Islamic, Human, and Otherwise..., *Proceedings of the British Academy*, 167, 228, 2010.

⁴⁶⁸ SANTOS, Boaventura de Sousa. As mulheres não são homens. Disponible en: http://www.cartamaior.com.br/templates/colunaMostrar.cfm?coluna_id=4984

Paquistán, que trabaja con los miedos de la pandemia de AIDS en Asia, a partir de las experiencias musicales y dramáticas.⁴⁶⁹

El reconocimiento de las incompletudes y virtualidades de cada discurso es, también, lo de la diversidad de prácticas sociales eficaces y liberadoras (“artesanía de las prácticas”), que se da “a partir de la interpelación cruzada de los límites y de las posibilidades de cada uno de los saberes en presencia”.⁴⁷⁰ No solamente la interseccionalidad y transversalidad de opresiones, pero también de luchas.

7. El cuerpo como sujeto político. Sobre el cuerpo de la mujer islámica ha sido construida toda una “retorica de la vitimización” y de sexualidad, en que la utilización del velo y la racialización disfrazada en diferencia religiosa refleje toda una historia que une patriarcado, colonialismo, sexismo y orientalismo⁴⁷¹, haciendo los sentimientos eurocentrados variaren entre “deseos, pena, lastima, desprecio, ultraje” y, pues, pasando del “harén” al “velo”, simultáneamente.

Lo que confiere una singularidad, bien resaltada por Asma Barlas: los cuerpos de las mujeres islámicas han sido “transformados en *locus* de una doble

⁴⁶⁹ ESACK, Farid & CHIDDY, Sarah. *Islam and Aids: between, scorn, pity and justice*. Oxford: Oneworld, 2009.

⁴⁷⁰ SANTOS, Boaventura de Sousa. Um Ocidente não-ocidentalista? A filosofia à venda, a douda ignorância e a aposta de Pascal. IN: SANTOS, Boaventura de Sousa & MENESES, Maria Paula (org). *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Almedina/CES, 2009, p. 473.

⁴⁷¹ AL-SAJI, ALIA. The racialization of Muslim veils: a philosophical analysis. *Philosophy and Social Criticism*, 2010. Disponible en : <http://web.mit.edu/~sgrp/2013/no1/Al-Saji2010.pdf>.

opresión”, una llevada en nombre de ideales religiosos, otra de “libertades seculares”⁴⁷²

En relación al cuerpo ha predominado una visión que lo asocia a la base material y concreta de dominación y sufrimiento⁴⁷³, pero no como fuente de “saberes impertinentes”⁴⁷⁴, como lugar político que “incorpore y recupere todo aquello que de reconocimiento a múltiples matrices políticas que configuran experiencias muy diversas y cuerpos diferentes.”

Judith Butler recuerda que, de un lado, puede discutirse la cuestión de la abyección, en sentido de que mujer es literalmente prohibida de mostrar su faz y, así entrar en “dominio público de humanos con rostro”, pero, por otro lado, indicad que los occidentales pueden estar “reconociendo mal un artefacto cultural e instrumento religioso que ha sido una de las formas tradicionales de las mujeres ejercer poder”. De lo que se trata, también, es discutir si las feministas están o no siendo orientalistas cuando asumen que la mujer sobre el velo es siempre una mujer abyecta.⁴⁷⁵

Por eso Saba Mahmood ha recordado, por ejemplo, que la “capacidad de

⁴⁷² BARLAS, Asma. Islam and body politics: inscribing (im)morality. Reykjavik, June 2009. Disponible en: <http://www.asmaabaras.com/PAPERS/Iceland.pdf>

⁴⁷³ Ver: BUTLER, Judith. Sexual politics, torture, and secular time. *The British Journal of Sociology*, 2008, 59(1): 1-23.

⁴⁷⁴ VARGAS VALENTE, Virginia. Las nuevas tendencias sociológicas en América Latina: entre la emancipación y el conservadurismo. apuntes de en proceso. IN: *Feminismos en América Latina: su aporte a la política y a la democracia*. Lima: Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales/Flora Tristán, julio de 2008, p. 324-325.

⁴⁷⁵ PRINS, Baukje & MEIJER, Irene Costera. Como os corpos se tornam matéria: entrevista com Judith Butler. *Estudos Feministas*, 1/2002, p. 163.

agencia puede ser encontrada no solo en actos de resistencia a las normas pero también en múltiples formas en que esas normas son incorporadas”, y el velo puede ser “visto como una práctica disciplinar que constituye subjetividades devotas”.⁴⁷⁶ Tratase, por tanto, de recuperar la agencia femenina contra toda una “retorica de victima”⁴⁷⁷, que insistiendo en la idea de mujer oprimida, indefensa y silenciosa, no reconoce ni valoriza las luchas de resistencia contra las distintas opresiones, ni la capacidad de articulación, innovación y desafío de las condiciones políticas.

La lucha de las feministas islámicas, en ese sentido, repone el cuerpo femenino como espacio de lucha contra la racialización de la diferencia religiosa, el colonialismo de la diferencia tenido como “cultural”, el sexismo de las autoridades y el etnocentrismo. de algunas propuestas feministas.

Requiere, como dice la teórica española Beatriz Preciado, situar toda “práctica corporal (moderna o tradicional, autóctona o colonial) en entramado de flujos de intercambio y significación, de apropiación y resistencia dentro de la economía capital-sexo-raza global”.⁴⁷⁸

Son también luchas para explorar los paradigmas subyacentes a cada

⁴⁷⁶ MAHMOOD, Saba. Teoria feminista, agência e sujeito liberatório: algumas reflexões sobre o revivalismo islâmico egípcio. *Etnográfica*, vol. X (I), 2006, p. 131 e 150. Disponível em: <http://www.scielo.oces.mctes.pt/pdf/etn/v10n1/v10n1a07.pdf>

⁴⁷⁷ KAPUR, Ratna. The tragedy of victimisation rhetoric: ressurecting the 'native' subject in international/postcolonial feminist legal politics. IN: *Erotic justice:law and politics of new colonialism*. London: Routledge-Cavendish, 2005. p. 95-136.

⁴⁷⁸ CARRILLO, Jesús. Entrevista com Beatriz Preciado. *Cadernos Pagu* (28), janeiro-junho de 2007, p. 404. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/cpa/n28/16.pdf>

interpretación⁴⁷⁹ (las androcentricas-patriarcales y aquellas que buscan versiones igualitárias), insertandose dentro de un proceso de “descolonización epistémica”, porque, al fin, como dice Nelson Maldonado Torres, “culturas y religiones son repositorios de conocimientos y fuentes de teoría”, y es necesario “reconocer y captar recursos epistémicos de filosofías no europeas” que ofrezcan alternativas a la modernidad eurocentrada.⁴⁸⁰

Quizá, todavía, aún sea necesario realizar traducciones entre feministas seculares e islámicas, procurando verificar las incompletudes y virtualidades de cada discurso. O sea, el reconocimiento de la diversidad de las prácticas sociales eficaces y libertadoras (la “artesanía de las prácticas”), que se da “desde la interpelación cruzada de los límites y de las posibilidades de cada uno de los saberes en presencia”.⁴⁸¹

Esto punto, todavía, aún está por desarrollar, considerando la larga historia de oposición entre los dos campos. Pero es, más que indispensable, para el éxito de las estrategias que sean hechas coaliciones con otros grupos que reivindican igualdad y dignidad humana. En ciertos casos, será posible destacar el signo raza junto con la cuestión de la mujer, en otros, quizá la cuestión religiosa o cultural nacional.

⁴⁷⁹ TOLDY, Teresa Martinho. A violência e o poder da(s) palavra(s): a religião cristã e as mulheres. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 89, junho 2010: 180.

⁴⁸⁰ MALDONADO-TORRES, Secularism and religion, p. 379.

⁴⁸¹ SANTOS, Boaventura de Sousa. Um Ocidente não-ocidentalista? A filosofia à venda, a douda ignorância e a aposta de Pascal. IN: SANTOS, Boaventura de Sousa & MENESES, Maria Paula (orgs.). *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Almedina/CES, 2009, p. 473.

Y así, una fertilización cruzada con otros saberes sería interesante. Desde la cosmología aimara, se cree en la inversión total de una era, en cierta orden (pacha), vuelve o regresa (kutik), para originar un orden distinto, una forma de “retorno o regreso de tiempos nuevos”, que se llama “pachakutik”.

Como hemos visto, la descubierta de las Américas habría sido uno de esos momentos, por el lado trágico, no solo de los indígenas, sino también de los moros en Iberia.

El resurgimiento de las reivindicaciones de Abya Yala (el nombre indígena de América) y los cuestionamientos del feminismo islámico quizá quieran indicar que es llegado el momento de buscar un nuevo “packakutik” para los derechos humanos.

Referencias bibliográficas.

ABU-LUGHOD, Lila. Anthropology in the territory of rights, Islamic, Human, and Otherwise..., *Proceedings of the British Academy*, 167, 228, 2010.

ALBO, Xavier & BARRIOS, Raúl. *Violencias encubiertas en Bolivia*. La Paz: CIPCa-Aruwyiri, 1993.

ALI, Kecia & LEAMAN, Oliver. *Islam; the key concepts*. New York: Routledge, 2008.

ALI, Kecia. **Sexual ethics & Islam**: feminist reflections on Qur'an, hadith, and jurisprudence. Oxford: Oneworld, 2006.

AL-SAJI, ALIA. The racialization of Muslim veils: a philosophical analysis. *Philosophy and Social Criticism*, 2010. Disponible en : <http://web.mit.edu/~sgrp/2013/no1/Al-Saji2010.pdf>.

AMIRAUX, Valérie et alii. **Faith and secularism**. London: British Council, 2004.

AN-NA'IM, Abdullahi A. (ed) *Islamic Family Law in a changing world: a global resource book*. London/New York: Zed Books, 2002

AN-NA'IM, Abdullahi Ahmed. *Islam and the secular state: negotiating the future of Shari'a*. Cambridge: Harvard University, 2008.

AN-NA'IM, Abdullahi Ahmed. Towards an islamic reformation: Islamic law in history and society today. In: OTHMAN, Norani. *Shar'ia Law and the modern Nation-State*. Kuala Lumpur: Sisters in Islam, 1994.

AN-NA'IM, Abdullahi Ahmed. Why should Muslims abandon Jihad? Human rights and the future of international law. *Third World Quarterly*, vol. 27, n° 5, 2006. Disponible en: http://www.law.emory.edu/aannaim/pdfiles/why_should.pdf.

AN-NA'IM, Abdullahi. Muslim must realize that there is nothing magical about the concept of human rights. IN: NOOR, Farish. *New voices of Islam*. Netherlands: ISIM, 2002.

ANWAR, Ghazala. Elements of a Samadiyyag Shariah. IN: ELLISON, Marvin & PLASKOW, Judith (ed). *Heterosexism in contemporary world religion; problem and prospect*. Cleveland: Pilgrim Press, 2007.

ASAD, Talal. On torture, or cruel, inhuman, and degrading treatment. IN: KLEINMAN, Arthur; DAS, Veena & LOCK, Margaret. *Social Suffering*. Berkeley-Los Angeles-London: University of California, 1997.

ASAD, Talal. Redeeming the “human” through human rights. IN: *Formations of the secular: Christianity, Islam, modernity*. Stanford: Stanford University, 2003.

ASAD, Talal. What do human rights do? An anthropological enquiry. *Theory & Event* 4: 4 (2000).

ASAD, Talal. *Reflections on secularism and the public sphere*. Postado en 19 de abril de 2009. Disponible en: <http://www.islamamerica.org/ArticleLibrary/ReflectionsonSecularismandthePublicSphere.aspx>

AXT, Gunter & SCHÜLER, Fernando. **Brasil Contemporâneo**: Crônicas de um País Incógnito. Porto Alegre: Artes e Ofícios, 2006.

ASAD, Talal. *Reflections on secularism and the public sphere*. Postado en 19 de abril de 2009. Disponible en: <http://www.islamamerica.org/ArticleLibrary/ReflectionsonSecularismandthePublicSphere.aspx>

BADERIN, Mashood; MONSHIPOURI, Mahmood; WELCHMAN, Lynn & MOKHTARI, Shadi. *Islam and Human rights: advocacy for social change in local contexts*. New Delhi: Global Media, 2006

BADRAN, Margot. *Feminism in Islam. Secular and religious convergences*. Oxford: Oneworld, 2009.

BADRAN, Margot. Seismic shifts from patriarchy to equality: Amina Wadud on reading the Qu’ran and revolution. IN: ALI, Kecia, HAMMER, Juliane & SILVERS, Laury. *A jihad for justice: honoring the working and life of Amina Wadud*. 48HRbooks, 2012, p. 149-151. Disponible em: <http://www.bu.edu/religion/files/2010/03/A-Jihad-for-Justice-for-Amina-Wadud-2012-1.pdf>

BALDI, César Augusto (org). *Direitos humanos na sociedade cosmopolita*. Rio de Janeiro: Renovar, 2004.

BALDI, César Augusto (org). **Direitos humanos na sociedade cosmopolita**. Rio de Janeiro: Renovar, 2004.

BALDI, César Augusto. Políticas públicas, sexismo e colonialismo. *Estado de Direito*, (20): 5, mayo/ junio 2009. Disponible en: http://www.estadodedireito.com.br/edicoes/ED_20.pdf.

BALDI, César Augusto. *What you get is (not) what you see: para uma epistemologia não colonial do Islã e dos direitos das mulheres*. Disponible en: http://www.revistadoutrina.trf4.jus.br/artigos/edicao015/Cesar_Baldi.htm

BAILLY, Cécil. **Beurs, bears, punks: ces minorités qui dérangent 360° magazine, juillet-août 2002.** Disponible en: http://www.360.ch/presse/2002/07/beurs_bears_punks_ces_minorites_qui_derangent.php

BARLAS, Asma. Provincializing feminism as a master narrative? Tampere, Finland, 31 august 2007. Disponible en : www.asmabarlas.com.

BARLAS, Asma. *Believing women in islam: unreading patriarchal interpretations of the Qur'an*. Austin: University of Texas Press, 2002.

BARLAS, Asma. Islam, feminism and living as the 'muslim women' . Disponible en: http://www.muslimwakeup.com/main/archives/2004/03/islam_feminism.php.

BARLAS, Asma. **Islam, Muslims and the US: essays on religion and politics**. New Delhi: Global Media, 2004.

BARLAS, Asma. La hermenéutica coránica y la liberación de la mujer. IN: *La emergencia del feminismo islámico*. Barcelona: Oozebap, 2008.

BARLAS, Asma. **Muslim women & sexual oppression: reading liberation from the Quran**. Disponible en: <http://www.asmabarlas.com/PAPERS/Macalester.pdf>.

BARLAS, Asma. One Father, Three Dysfunctional Offspring: on the 'problematic' aspects of Monotheism. Palestra proferida no Snowstar Institute for Religion, Toronto, Canada, June 4, 2006. Disponible en: http://www.asmabarlas.com/TALKS/One_Father_Toronto.pdf

BARLAS, Asma. Only muslims can change their society Guardian, 25 august 2009. Disponible en: <http://www.guardian.co.uk/commentisfree/belief/2009/aug/25/muslim-society-us-afghanistan>

BARLAS, Asma. *Re-understanding Islam: a double critique*. (Spinoza Lectures) Amsterdam: Van Gorcum, 2008.

BARLAS, Asma. Still quarrelling over the Qu'ran: five theses on interpretation and authority. Disponible en: http://www.asmabarlas.com/PAPERS/ISIM_Authority_07.pdf

BARLAS, Asma. The Qur'an , Shari'a, and Women's rights. Re-imagining the

Shari'a: theory, practice, and Muslim Pluralism. University of Warwick, Venezia/Itália, 14 setiembre de 2009. Disponible en : http://www.asmaabaras.com/TALKS/2009_venice.pdf.

BARLAS, Asma. **Towards a theory of gender equality in muslim societies**. CSID Annual Conference, Washington, May 29 2004. Disponible en: http://www.asmaabaras.com/TALKS/20040529_CSID.pdf

BARLAS, Asma. Human rights, human responsibilities: can we speak of women's rights in Islam? October 22, 2007. Disponible en: www.asmaabaras.com.

BARLAS, Asma. O Corão, a Sharia e os direitos das mulheres. *Consultor Jurídico*, 9 de novembro de 2009. Disponible en: <http://www.conjur.com.br/2009-nov-09/corao-sharia-direitos-mulheres-contradicoes>

BAXI, Upendra. *The future of human rights*. 2nd ed. New York: Oxford, 2006.

BAXI, Upendra. Fostering human rights cultures. IN: BAXI, Upendra & MANN, Kenny (ed). *Human rights learning: a people's report*. New York: People's Movement for Human Rights Learning, 2006. Disponible en: <http://www.pdhre.org/pdhre-report-2006.pdf>

BAXI, Upendra. Voices of suffering, fragmented universality, and the future of human rights. IN: WESTON, Burns H. & MARKS, Stephen P. (ed). *The future of International Human Rights*. New York: Transnational Publishers, 1999.

BAXI. Upendra. From the human rights to the rights to be human: some heresies. IN: KOTHARI, Smith & SETHI, Harsh. *Rethinking human rights*. Delhi: Lokayan, 1989.

BEARMAN, Peri; HEINRICHS, Wolfhart and WEISS, Bernard G. (ed) *The Law Applied: Contextualizing the Islamic Shari'a*, London and New York: I.B. Tauris, 2008.

BHAMBRA, Gurinder K. & SHILLIAM, Robbie. *Silencing human rights: critical engagements with a contested project*. New York: Palgrave Macmillan, 2009.

BRIEUX, Pablo Mandirola. *Introducción al derecho islámico*. Madrid: Marcial Pons, 1998.

BROWN, Wendy. *Regulation aversion: tolerance in the age of identity and Empire*. Princeton: Princeton University, 2006.

BUTLER, Judith. *Deshacer el género*. 3^a reimpressão. Madrid: Paidós, 2010.

BUTLER, Judith. Sexual politics, torture, and secular time. *The British Journal of Sociology*, 2008, 59(1): 1-23

CARRILLO, Jesús. Entrevista com Beatriz Preciado. *Cadernos Pagu* (28), janeiro-junho de 2007, p. 404. Disponible en: <http://www.scielo.br/pdf/cpa/n28/16.pdf>

CHAKRABARTY, Dipesh. *Provincializing Europe; postcolonial thought and historical difference*. Princeton: Princeton University, 2000.

CLAVERO, Bartolomé. No distinction shall be made: gentes sin derechos y enemigos sin garantías en los órdenes internacional y constitucional, 1945-1966. Disponible en: <http://clavero.derechosindigenas.org/wp-content/uploads/2009/02/gentes-sin-derechos-en-el-derecho-de-los-derechos-humanos.pdf>

CLAVERO, Bartolomé. Why are only indigenous peoples internationally entitled to a specific right to their own culture? Lecture at Columbia University, January, 21, 2009. Disponible en : <http://hrcolumbia.org/indigenous/lecture-columbia-1-21-09.pdf>

CLAVERO, Bartolomé. *Derecho global; por una historia verosímil de los Derechos humanos*. Madrid: Trotta, 2014.

COSTA, Jurandir Freire. O sexo segundo Laqueur. Disponível em: http://jfreirecosta.sites.uol.com.br/artigos/artigos_html/laqueur.html

CLAVERO, Bartolomé. *Derecho global; por una historia verosímil de los Derechos humanos*. Madrid: Trotta, 2014.

COSTA, Sérgio. Direitos humanos e anti-racismo no mundo pós-nacional. *Novos Estudos CEBRAP*, São Paulo, v. 68, p. 28, marzo de 2004 (traducción del autor).

DAL RI JR., Arno & ORO, Ari Pedro (orgs). **Islamismo e Humanismo latino: diálogos e desafios**. Petrópolis: Vozes, 2004.

EBERHARD, Christoph. Construire le dialogue interculturel: le cas des droits de l'homme. Disponible en: <http://www.dhdi.free.fr/recherches/droithomme/articles/eberconstruiredi.pdf>.

ESACK, Farid & CHIDDY, Sarah. *Islam and Aids: between, scorn, pity and justice*. Oxford: Oneworld, 2009.

ESPOSITO, John L. **The Oxford Dictionary of Islam**. New York: Oxford University, 2003.

EZZAT, Heba Raouf. Political Reflections on the question of equality. IN: **Islam & Equality**. New York: Lawyers Committee for Human Rights, 1999.

FALK, Richard. *On humane governance; toward a new global politics*. Pennsylvania: Pennsylvania University, 1995.

FANON, Frantz. *Peles negras, máscaras brancas*. Salvador, EDUFBA, 2008.

FREITAS NETO, José Alves. *Bartolomé de las Casas: a narrativa trágica, o amor cristão e a memória americana*. São Paulo: Annablume, 2003.

GROVOGUI, Siba N. Mind, body and gut! Elements of a Postcolonial Human Rights Discourse. Disponible en: http://digitalcommons.law.umaryland.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1002&context=iclc_papers.

HAAR, Gerrie ter; BUSUTTIL, James J. *The freedom to del God's evil; religious fundamentalism and social change*. New York:Routledge, 2002

HAAR, Gerrie ter; BUSUTTIL, James J. *The freedom to God's evil; religious fundamentalism and social change*. London/New York: Routledge.. Disponible, también, en: <http://people.law.emory.edu/~abduh46/pdfiles/pd2002b.pdf>.

HABERMAS, Jürgen, TAYLOR, Charles, BUTLER, Judith & WEST, Cornel. *El poder de la religión en la esfera pública*. Madrid, Trotta, 2011.

HALAQ, Wael B. Was the gate of ijthihad closed? Disponible en: http://lawcourses.haifa.ac.il/muslim_law/index/main/syllabus/files/Hallaq.pdf .

HOURANI, Albert. *O pensamento árabe na era liberal. 1798-1939*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

HOWARD, Rhoda. Dignity, community and human rights. In: AN-NA'IM, Abdullahi (ed.). *Human rights in cross-cultural perspectives, a quest for consensus*. Pennsylvania: University Press, 1992.

HOWARD, Rhoda. Dignity, community and human rights. In: AN-NA'IM, Abdullahi (ed.). *Human rights in cross-cultural perspectives, a quest for consensus*. Pennsylvania: University Press, 1992.
http://www.bepress.com/cgi/viewcontent.cgi?context=til&article=1160&date=&mt=MTE4MjM0ODA3MQ==&access_ok_form=Continue.

IQBAL, Alamah Muhammad. *La reconstrucción del pensamiento religioso en el Islam*. Madrid: Trotta, 2002.

KAMALI, Mohammad Hashim. *An introduction to Shari'ah*. Kuala Lumpur: Ilmiah, 2006.

KAMALI, Mohammad Hashim. *Principles of Islamic Jurisprudence*. 2.nd edit. Petaling Jaya: Ilmiah, 2004.

KANT, Immanuel. *A paz perpétua e outros opúsculos*. Lisboa: Edições 70, 1988.

KAPUR, Ratna. Desafiando al sujeto liberal: Ley y justicia de género en el Asia meridional. Disponible en: http://www.idrc.ca/es/ev-111815-201-1-DO_TOPIC.html

KAPUR, Ratna. Human rights in the 21st century: take a walk on the dark side. *Sydney Law review*. Volume 28, n. 4, december 2006. Disponible en: http://www.law.usyd.edu.au/slr/slr28_4/Kapur.pdf

KAPUR, Ratna. The citizen and the migrant: postcolonial, anxieties, law, and the politics of exclusion/inclusion. *Theoretical inquiries in Law*. Vol. 8, number 2, july 2007. Disponible en:

KAPUR, Ratna. The tragedy of victimisation rhetoric: ressurecting the 'native' sujet in international/postcolonial feminist legal politics. IN: *Erotic justice:law and politics of new colonialism*. London: Routledge-Cavendish, 2005.

KATZNELSON, Ira. New Deal, Raw Deal. How Aid Became Affirmative Action for Whites. *Washington Post*, September, 27, 2005, page A23. Disponible en: <http://www.washingtonpost.com/wp-dyn/content/article/2005/09/27/AR2005092700484.html>.

LUCAS, Javier de. La respuesta del derecho en una sociedad multicultural. IN: *Puertas que se cierran*. Barcelona: Icaria, 1996.

MAHMOOD, Saba. Feminism, democracy, and Empire: Islam and the war of terror. IN: SCOTT, Joan Wallach. *Women's studies on the edge*. Durham and London: Duke University, 2008.

MAHMOOD, Saba. Secularism, Hermeneutics, and Empire: the politics of Islamic Reformation. *Public Culture*, (18): 2, 2006.

MAHMOOD, Saba & HIRSCHKIND, Charles. Feminism, the Taliban and the politics of counterinsurgency. *Anthropological Quarterly*, Spring 2002, 75, 2, p. 351.

MAHMOOD, Saba & DANCHIN, Peter. Immunity or Regulation? Antinomies of religious freedom. *South Atlantic Quarterly*, winter 2014, 113:4.

MAHMOOD, Saba. Teoria feminista, agência e sujeito liberatório: algumas reflexões sobre o revivalismo islâmico egípcio. *Etnográfica*, vol. X (I), 2006, p. 131 e 150. Disponível em: <http://www.scielo.oces.mctes.pt/pdf/etn/v10n1/v10n1a07.pdf>

MAJID, Anouar. *Unveiling traditions: postcolonial Islam in a polycentric world*. Durham: Duke, 2000.

MANI, Lata. *Tradiciones en discordia: el debate sobre el sati en India colonial*. Disponible en: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/mexico/ceaa/pasados/mani.rtf> .

MECKLED-GARCÍA & ÇALI, Basak. *The legalization of human right: multidisciplinary perspectives on human rights and human rights law*. London-New York: Routledge, 2006.

MIGNOLO, Walter (comp). *Capitalismo y geopolítica del conocimiento*. Buenos Aires: Signo, 2001.

MIGNOLO, Walter D. *Histórias locais/projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar*. Belo Horizonte: UFMG, 2003.

MIGNOLO, Walter. *Second Thoughts on The darker side of the Renaissance: afterword to the second edition*. Disponible en <http://www.duke.edu/~wmignolo/InteractiveCV/Publications/darker2nded.pdf>.

MIGNOLO, Walter. I am where I think: epistemology and the colonial difference, *Journal of Latin American Cultural Studies*: Travesía, 8:2, 235-245.

MIGNOLO, Walter. Epistemic disobedience and the de-colonial option: a manifesto. Edição revisada de 22-03-2007. Disponível em : http://waltermignolo.com/txt/Epistemic_Disobedience_and_the_Decolonial_Option_a_Manifesto.doc . El relato se encuentra en: CUGOANO, Quobna Ottobah. *Thoughts and sentiments on the evil of slavery and other writings*. New York: Penguin, 1999.

MIGNOLO, Walter. I am where I think: epistemology and the colonial difference, *Journal of Latin American Cultural Studies*: Travesía, 8:2, 235-245.

MIR-HOSSEINI, Ziba. Muslim Women's quest for equality: between Islamic Law and Feminism. Disponible en: <http://www.smi.uib.no/seminars/Mir-Hosseini/Questforequality.pdf>.

MIR-HOSSEINI, Ziba. Towards gender equality: Muslim family laws and the

Shari`ah". Disponible en: <http://www.musawah.org/docs/pubs/wanted/Wanted-ZMH-EN.pdf>.

MISKOLCI, Richard. *A teoria queer e a questão das diferenças: por uma analítica da normalização*. Disponível em: http://alb.com.br/arquivo-morto/edicoes_anteriores/anais16/prog_pdf/prog03_01.pdf

MODOOD, Tariq. *Multiculturalism*. Cambridge: Polity, 2007.

MOOSA, Ebrahim. Contrapuntal Readings in Muslim thought: Translations and transitions. *Journal of the American Academy of Religion* (74): 1, mar 2006. Disponible en: http://www.ebrahimmoosa.com/Home/Publications_files/MoosaJAAR06.pdf

MOOSA, Ebrahim. The dilemma of Islamic Rights Schemes. *Works and Knowledges Otherwise (WKO)* , vol I, dossier 1 (Human rights, democracy and Islamic law), number I, fall 2004, Disponível em : <http://www.jhfc.duke.edu/wko/dossiers/1.1/MoosaE.pdf>

MOOSA, Ebrahim. We need new intellectual tools for the age we live in. IN: NOOR, Farish. *New voices of Islam*. Netherlands: ISIM, 2002. Disponible en : http://www.isim.nl/files/paper_noor.pdf

MOOSA, Ebrahim. We need new intellectual tools for the age we live in. IN: NOOR, Farish. *New voices of Islam*. Netherlands: ISIM, 2002. Disponible en : http://www.isim.nl/files/paper_noor.pdf

MORAÑA, Mabel, DUSSEL, Enrique & JÁUREGUI, Carlos A. (ed). *Coloniality at large: Latin America and the postcolonial debate*. Durham: Duke University, 2008.

MUTUA, Makau. Savages, victims and saviors: the metaphor of human rights. **Harvard International Law Journal**, 42(1): 2001.

NOOR, Farish A. What is the victory of Islam? Towards a different understanding of the Umma and political success in the contemporary world. In: SAFI, Omid (ed). *Progressive Muslims - on justice, gender, and pluralism*. Oxford: Oneworld, 2003.

NOOR, Farish. *New voices of Islam*. Netherlands: ISIM, 2002. Disponible en : http://www.isim.nl/files/paper_noor.pdf

NOURAIE, SIMONE, Fereshteh. **On shifting ground**: Midle Eastern women in the global era. New York: Feminist Press, 2005

PANIKKAR, Raimon. *Religión, filosofía y cultura*. Disponible en:

www.polylog.org/them/1.1/fcs3-es.html

PRINS, Baukje & MEIJER, Irene Costera. Como os corpos se tornam matéria: entrevista com Judith Butler. *Estudos Feministas*, 1/2002

QURESHI, Emran & EZZAT, Heba Raouf. **Are Sharia Laws and Human Rights compatible?** Disponible en: http://www.qantara.de/webcom/show_article.php/_c-373/_nr-6/i.html.

RAJAGOPAL, Balakrishnan. *El derecho internacional desde abajo; el desarrollo, los movimientos sociales y la resistencia del Tercer Mundo*. Bogotá: ILSA, febrero de 2005.

RHOUNI, Raja. *Secular and islamic feminist critiques in the work of Fatima Mernissi*. Leiden/Boston: Brill, 2010.

RIVERA CUSICANQUI, Silvia. Chhixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores. IN: YAPU, Mario (compilador). *Modernidad y pensamiento descolonizador. Memoria Seminario Internacional*. La Paz: PIEB, 2006.

RÜSEN, Jörn (ed). *Time and history: the variety of cultures*. New York/Oxford: Berghahn, 2007.

SAFI, Omar. **Progressive muslims**. Oxford: Oneworld, 2003.

SAFI, Omid. *Progressive Muslims; on justice, gender, and pluralism*. Oxford: Oneworld, 2003.

SAID, Abdul Azis, ABU-NIMER, Mohammed & SHARIFY-FUNK, Meena (ed). *Contemporary Islam: dynamic, not static*. London: Routledge, 2006

SALGADO, Felipe Maíllo. *Vocabulario del historia árabe e islâmica*. 2.ed. Madrid: Akal, 1999.

SANTOS, Boaventura de Sousa & MENESES, Maria Paula (orgs.). *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Almedina/CES, 2009

SANTOS, Boaventura de Sousa & MENESES, Maria Paula (orgs). *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Almedina/CES, janeiro de 2009.

SANTOS, Boaventura de Sousa & MENESES, Paula. *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Almedina/CES, 2009.

SANTOS, Boaventura de Sousa. A crise do contrato social e a emergência do fascismo social. IN: *A Gramática do Tempo; para uma nova cultura política*. São

Paulo: Cortez, 2006.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *A gramática do tempo: para uma nova cultura política*. São Paulo: Cortez, 2006.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Os direitos humanos na zona de contato entre globalizações rivais. *Revista Brasileira de Ciências Criminais*, (64): janeiro-fevereiro 2007.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Um Ocidente não-ocidentalista? A filosofia à venda, a douda ignorância e a aposta de Pascal. IN: SANTOS, Boaventura de Sousa & MENESES, Maria Paula (org). *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Almedina/CES, 2009

SANTOS, Boaventura de Sousa. *Refundación del Estado en América Latina; perspectivas desde una epistemología del Sur*. Lima: Instituto de Derecho y Sociedad, julio de 2010.

SANTOS, Boaventura de Sousa. As mulheres não são homens. Disponível em: http://www.cartamaior.com.br/templates/colunaMostrar.cfm?coluna_id=4984.

SARDAR Ziauddin. *Extraño Oriente: historia de un prejuicio*. Barcelona: Gedisa, 2004.

SARDAR, Ziauddin. The struggle for Islam's Soul. **New Statesman**, 18 July 2005. Disponível em: <http://www.newstatesman.com/200507180004>.

SAYYID, S. Beyond Westphalia: Nations and Diasporas- the case of Muslim Umma. IN: HESSE, Barnor. *Un/Settled Multiculturalisms*, Zed Press, 2000.

SAYYID, S. Contemporary politics of secularism. IN: LEVEY, Geoffrey Brahm & MODOOD, Tariq. *Secularism, religion and multicultural citizenship*. Cambridge: Cambridge University, 2009.

SAYYID, Salman. Dune, descolonizar el futuro. Disponível em: http://data.constantvzw.org/s-a-s/17_Sayyid.pdf.

SCHMITT, Carl. *Teologia política*. Belo Horizonte: Del Rey, 2006.

SCOTT, Joan W. *Sexualism*. Florence: European University Institute, Robert Schuman Centre for Advanced Studies distinguished lecture, June 2009. Disponível em: http://cadmus.eui.eu/bitstream/handle/1814/11553/RSCAS_DL_2009_01.pdf?sequence=1

SENTURK, Recep. Minority in Islam: from Dhimmi to citizen. IN: HUNTER,

Shireen & MALIK, Huma (org). *Islam and Human Rights: advancing a US-Muslim Dialogue*. Washington: CSIS, 2005.

SHAIKH, Sa'diyya. *Sufi narratives of intimacy; Ibn Arabi, gender and sexuality*. Chapell Hill: University of North Carolina Press, 2012.

SHAIKH, Nermeen. *The present as history; critical perspectives on global power*. New Delhi: Stanza, 2008.

SHAIKH, Sa'diyya & MAGUIRE, Daniel C. *Violence against women in contemporary world religions*. Cleveland: Pilgrim Press, 2007

SHAIKH, Sa'diyya. Exegetical violence: Nushuz in Quranic Gender ideology. *Journal for Islamic Studies*, 17. 1997.

SHAIKH, Sa'diyya. In search of al-Insan: Sufism, Islamic Law, and Gender. *Journal of the American Academy of Religion*. 2009.

SHAIKH, Sa'diyya. Veiling, Secularism and Islamism: gender construction in France and Iran. *Journal for the study of Religion*, volume 20, number I, 2007.

SHARMA, Arvind. *Hinduism and human rights- a conceptual approach*. New York: Oxford University, 2004.

SHIVA, Vandana. *Earth democracy: justice, sustainability and peace*. Cambridge: South End, 2005.

TAHA, Mahmoud Mohammed. *The second message of Islam*. Syracuse: Syracuse University, 1987.

TOLDY, Teresa Martinho. A violência e o poder da(s) palavra(s): a religião cristã e as mulheres. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 89, junho 2010

TUTU, Desmond. *God has a dream: a vision of hope for our time*. Parktown: Random House South Africa, 2005; MOOSA, Ebrahim. Tensions in legal and religious values in the 1996 South African Constitution. Disponible en: http://www.crvp.org/book/Series02/II-6/chapter_v.htm

TWINING, William. *General Jurisprudence; understanding law form a global perspective*. Cambridge: Cambridge University, 2009, p. 121.

TWINING, William. Lecture IV: Generalizing about law: the case of legal transplants. *The Tilburg-Warwick Lectures*, 2000. Disponible en: http://www.ucl.ac.uk/laws/jurisprudence/docs/twi_til_4.pdf

VARGAS VALENTE, Virgínia. Las nuevas tendencias sociológicas en América

Latina: entre la emancipación y el conservadurismo. apuntes de en proceso. IN: *Feminismos en América Latina: su aporte a la política y a la democracia*. Lima: Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales/Flora Tristán, julio de 2008.

WADUD, Amina. American muslim identity: race and ethnicity in progressive muslim. IN: SAFI, Omar. **Progressive muslims**. Oxford: Oneworld, 2003.

WADUD, **Inside the gender jihad**: women's reform in Islam. Oxford: Oneworld, 2006.

WADUD-MUHSIN, Amina. **Qur'an and woman**: rereading sacred text from a woman's perspective. New York: Oxford University Press, 1999.

WALSH, Catherine. *Interculturalidad, Estado, sociedad: luchas (de)coloniales de nuestra época*. Quito: Abya Yala, 2009.

WEERAMANTRY, C. G. *Islamic Jurisprudence: an international perspective*. Kuala Lumpur: Other Press, 2001.

WIREDU, Kwasi. *Cultural universals and particulars; an African perspective*. Indianapolis: Indiana University, 1996.